NICOLAE TURCAN

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ PE SCURT

De la Maiorescu la Noica

EIKON

NICOLAE TURCAN (n. 1971) este conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, unde predă cursuri de apologetică și filosofie, editor al revistei academice *Diakrisis Yearbook of Theology and Philosophy* și membru în Societatea Română de Fenomenologie.

Cărți publicate: *Cioran sau excesul ca filosofie*, prefață de Liviu Antonesei, Cluj-Napoca: Limes, 2008 (ed. a 2-a 2013); *Dumnezeul gândurilor mărunte*, Cluj-Napoca: Limes, 2009; *Despre maestru și alte întâlniri. Eseuri, cronici, recenzii*, Cluj-Napoca: *Limes*, 2010; *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției*, prefață de Radu Preda, Cluj-Napoca: Eikon, 2011; *Începutul suspiciunii. Kant, Hegel & Feuerbach despre religie și filosofie*, Cluj-Napoca: Eikon, 2011; *Abisul și cealaltă dragoste*, Cluj-Napoca: Limes, 2012; *Marx și religia. O introducere*, Cluj-Napoca: Eikon, 2013; *Postmodernism și teologie apofatică*, Cluj: Limes, 2014; *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, București: Eikon, 2016; *Paradoxuri și îngenuncheri*, București: Eikon, 2017; *Când adevărul poartă numele dragostei. Studii de teologie și filosofie*, București: Eikon, 2018; *Partea văzută a iubirii. Pledoarii pentru credință*, Cluj-Napoca: Renașterea, 2019; *Filosofia pe scurt*, vol. I–II, București: Eikon, 2021; *Căutătorul și crucea sa*, București: Eikon, 2022; *Prezentul tainic. Studii de fenomenologie și teologie*, București: Eikon, 2024; *Dincolo de suprafața suportabilă a morții*, București: Eikon, 2024.

(https://nicolaeturcan.ro)

Scanned with OKEN Scanner

Nicolae Turcan

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ PE SCURT

De la Maiorescu la Noica
Note de curs

EIKON
BUCUREȘTI, 2024

Scanned with OKEN Scanner

Colecția *Universitas*
Seria *Filosofie*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
TURCAN, NICOLAE
Filosofia românească pe scurt: De la Maiorescu la Noica: Note de curs / Nicolae Turcan. – București: Eikon, 2024
Conține bibliografie
ISBN 978-606-49-1271-8
1

Imagine copertă: Silviu Oravitzan

© Editura EIKON și autorul, pentru prezenta ediție
București, Calea Giulești, nr. 333, sector 6
cod poștal 060269, România
Difuzare/distribuție carte: tel./fax: 0213481474
mobil: 0733131145, 0728084802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro
Redacția: tel: 0213481474
mobil: 0728084802, 0733131145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al Cercetării Științifice (CNCS).

Editor: Valentin Ajder

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Cuvânt înainte 7
Introducere 9
Titu Maiorescu 15
Vasile Conta 23
Constantin Rădulescu-Motru 35
Ion Petrovici 47
Mircea Florian 61
D.D. Roșca 75
Lucian Blaga 87
Nae Ionescu 123
Mircea Eliade 137
Mircea Vulcănescu 157
Constantin Noica 175
Bibliografie 195

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Cuvânt înainte 7
Introducere 9
Titu Maiorescu 15
Vasile Conta 23
Constantin Rădulescu-Motru 35
Ion Petrovici 47
Mircea Florian 61
D.D. Roșca 75
Lucian Blaga 87
Nae Ionescu 123
Mircea Eliade 137
Mircea Vulcănescu 157
Constantin Noica 175
Bibliografie 195

Scanned with OKEN Scanner

CUVÂNT ÎNAINTE

Paginile de față au la bază un curs de filosofie românească, de un semestru, ținut la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj, în ultimii trei ani (2021–2024). Ele încearcă o inițiere în gândirea românească, pornind de la ideile esențiale ale câtorva filosofi români, unsprezece la număr.[1] Desigur că numărul lor ar putea fi extins, ca și operele luate în discuție; am ales însă aceste figuri reprezentative în scopul de a oferi o introducere adresată studenților de anul I și, de asemenea, oricui s-ar arăta interesat de filosofia românească din ultimele aproape două secole.

Am ales să elimin fișele bio-bibliografice, pentru a lăsa doar comentariile și prezentările textelor și ideilor filosofice. Există astăzi numeroase surse electronice care pot oferi date despre viața și opera filosofilor discutați aici.

---

[1] În curs era vorba despre doisprezece filosofi, dar despre unul dintre ei, Emil Cioran, am scris deja în Nicolae Turcan, *Filosofia pe scurt*, vol. 2, *De la Schopenhauer la postmodernism*, Eikon, București, 2021, pp. 125–144. Trimit cititorul interesat de Cioran la acest text ce rezumă o lucrare anterioară mai extinsă: Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, ed. a 2-a, Limes, Cluj, 2013 (2008).

Scanned with OKEN Scanner

Se cuvine să-i mulțumesc Martei Petreu, care, încredințându-mi seminariile pe când eram doctorand, m-a făcut să citesc și să fișez textele fundamentale ale filosofiei românești. Lui Alexander Baumgarten îi mulțumesc pentru invitația de a ține acest curs. Nu în ultimul rând, mulțumesc Laurei, lui Mihail și întregii mele familii pentru dragostea și susținerea lor.

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

Problema filosofiei românești, precum cea a oricărei filosofii care se vrea *națională*, întâmpină, în primul rând, paradoxul că vocația universală a filosofiei vrea să fie determinată prin particularitatea localizării sale.[1] Filosofia românească este, mai întâi de toate, filosofia scrisă în limba română, fiindcă, asemenea literaturii, ea reprezintă un fenomen de limbă.[2] Însă limba nu este suficientă pentru a oferi un criteriu mulțumitor în vederea determinării filosofiei, chiar dacă poate fi „cel mult o condiție"[3], ci ar mai fi nevoie „de o problematică specific românească".[4] Există câteva trăsături fundamentale care caracterizează gândirea românească din ultimele două secole. Interesată de românitate și de cum ar putea fi aceasta original gândită, filosofia autohtonă tratează tema *specificului național*. Adeseori, deși *defectivă de etică*,

[1] Paradoxul acesta, sesizat de Mircea Florian, a fost pus din nou în lumină în Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*, Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2024, p. 30.

[2] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, Paideia, București, 2002, p. 9.

[3] Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*, pp. 32–33.

[4] Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*, p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

prin dimensiunea politică pe care o angajează această tematică, se plasează în *disputa dintre tradiționalism și modernism*. De asemenea, filosofia românească apare în conjuncție cu *literatura*, mulți dintre filosofi fiind și scriitori sau poeți.[5] Am putea adăuga faptul că, atunci când se inspiră din *religie*, și o face adesea, ea nu rămâne la religie, ci devine filosofie, trecând religia – în special creștinismul ortodox – prin sita conceptelor și prin influențele metafizicii occidentale. Ambițiile sistematice se împlinesc în câteva cazuri, unde originalitatea este de asemenea o reușită, în pofida influențelor din filosofia europeană contemporană autorilor români.

În al doilea rând, după cum semnala Horia-Roman Patapievici, problema filosofiei românești este legată (1) de existența ei valorică[6] și (2) de incapacitatea de a transmite valoarea mai departe, atunci când există. În privința existenței valorice, acuzatorii și apărătorii ajung repede la extreme: fie nu există filosofie românească, fie numără peste 150 de gânditori.[7] Răspunsul,

[5] A se vedea Marta Petreu, Mircea Flonta, Ioan Lucian Muntean, „Romania, philosophy in", în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2004 https://doi.org/10.4324/9780415249126-N108-1.

[6] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 5.

[7] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 5. *Enciclopedia online a filosofiei din România*, proiect încă în lucru, este, de asemenea, generoasă în cartografierea gânditorilor români. Vezi Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/.

Scanned with OKEN Scanner

situat undeva între aceste exagerări, afirmă existența filosofiei românești, prin câțiva gânditori remarcabili, chiar dacă nu sunt numeroși.

În privința transmiterii valorii filosofice, H.-R. Patapievici pune un diagnostic neiertător: „mediul cultural românesc [...], deși produce valori, nu e capabil să le asigure nici omologarea, nici strălucirea, nici dimensiunea universală".[8] Patapievici afirmă că, la noi, chiar atunci când se produc valori, ele nu sunt preluate într-o tradiție de gândire, astfel încât nimic nu le urmează (*non sequitur*) în ordinea receptării (Cioran ar fi adăugat și că nimic nu le precedă – „adamismul românesc"). Situația este cu atât mai evidentă cu cât valorile sunt mai îndepărtate de spațiul literaturii, singura care face excepție. Încercând să explice această anomalie, Patapievici are de răspuns la o întrebarea pusă de Gabriel Liiceanu: De ce, având filosofi, nu avem o istorie a filosofiei românești – în sensul unei continuități a școlilor de gândire?

Răspunsul pe care-l oferă H.-R. Patapievici are mai multe ramificații. În primul rând, spune scriitorul, culturii noastre îi lipsește o *piață a ideilor* adecvată și plină de vitalitate, unde schimburile de idei „să fie continue, să se supună unor standarde publice, să fie libere, să fie impredictibile, iar densitatea lor să atingă o masă critică";[9] în al doilea rând, la noi există un *imperialism al culturii generale*, ideile speciale rămâ-

[8] Horia-Roman Patapievici, *Despre idei & blocaje*, Humanitas, București, 2007, p. 15.

[9] Horia-Roman Patapievici, *Despre idei & blocaje*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

nând tot idei generale, la fel cum cultura specializată rămâne tot cultură generală, fiindcă „la noi singurele condiții de normalitate sunt întrunite de cultura generală, iar predominanța ei dizolvă sistematic orice înjghebare de cultură specială";[10] în al treilea rând, avem o problemă de etică, mai degrabă decât de ontologie: „Problemele noastre nu provin din felul în care suntem, ci din ignorarea și neinteriorizarea eticii care se asociază în mod necesar cu exercițiul cunoașterii".[11]

Cum arată lumea filosofică de astăzi, la aproape două decenii de la publicarea acestui diagnostic? Dacă deficiențele erau în principal de natură etică, iar nu ontologică, s-a ameliorat situația filosofiei românești? Două răspunsuri s-ar putea oferi: (1) Dată fiind creșterea vizibilității filosofilor români contemporani și a filosofiei românești care s-a bucurat de traduceri noi, prin diverse programe, cred că a devenit evident că există o filosofie românească și că ea este suficient de valoroasă pentru a fi luată în discuție. (2) În ceea ce privește transmiterea acestei valori și proiectarea ei la nivel universal, contextul de astăzi este mai favorabil ca niciodată: importanța crescută a universităților și conectarea lor la jocul pieței internaționale a ideilor face ca imperialismul culturii generale să fi ajuns la apus. Iar climatul de comunicare generalizată pe care noua media ni-l pune la dispoziție, accesul la bazele de date prestigioase și la revistele

[10] Horia-Roman Patapievici, *Despre idei & blocaje*, p. 51.
[11] Horia-Roman Patapievici, *Despre idei & blocaje*, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

internaționale care acceptă articole în urma unui proces de evaluare schimbă de asemenea piața ideilor într-o piață internațională. În concluzie, ieșirea din dubla izolare, totalitaristă și comunicațională, printr-o internaționalizare de bun augur și cu rezultate deja vizibile duce la o normalitate în care destinul gândirii românești pare mai puțin tributar pesimismului.

Scanned with OKEN Scanner

TITU MAIORESCU

Maiorescu și filosofia

Deși au mai existat două începuturi filosofice în cultura română – datorate lui Dimitrie Cantemir și Samuil Micu –, Titu Maiorescu (1840–1917) este considerat „mentorul culturii noastre naționale”[1] și „primul nostru filosof, în sensul deplin, occidental”[2] – denumire care contrazice dimensiunea operei sale filosofice. Ion Petrovici a explicat că Maiorescu s-a jertfit, devenind profesor de filosofie, în loc să-și continue destinul de filosof, într-un climat românesc în care nevoia de formare a unui limbaj și culturi filosofice, ba chiar de formare a culturii române moderne, era mai importantă decât orice.

> Maiorescu – deși a săvârșit o mare operă în cultura națională – nu și-a dat întreaga sa măsură de cugetător, așa că se poate vorbi despre o jertfă, cu cele mai bune temeiuri și cu toată seriozitatea.[3]

[1] Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 46.

[2] Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*, p. 147.

[3] Ion Petrovici, *Titu Maiorescu: 1840-1917*, Socec & Co, București, 1940, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

Până la el existau doar dezvoltări filologice și istorice, care au dat naștere, e-adevărat, spiritului critic, dar fundamentarea filosofică i-a adus-o Maiorescu și Junimea.

Maiorescu a fost fascinat încă din tinerețe de filosofie, despre care nota în jurnal în anii liceului său de la Viena: „Filosofia e o știință *divină*. Am părăsit acum orice alt studiu secundar" (9 dec 1857, 17 ani, Viena).[4] Devenit profesor de filosofie, a publicat un manual de logică extrem de influent, care a fost folosit decenii la rând de către studenți. Estetica lui Maiorescu este influențată de Friedrich Theodor Vischer și Arthur Schopenhauer – de la care a preluat ideea că arta exprimă lumea Ideilor transcendente ale lui Platon –, iar considerațiile de filosofie a religiei sunt tributare lui L. Feuerbach și poziției lui atee și antropologice, care susținea că Dumnezeu este creat de către om, El fiind doar o umanitate abstractizată, proiectată în afară.[5]

Teoria formelor fără fond

Teoria formelor fără fond, formulată de Maiorescu, a fost extrem de influentă în cultura română. Pentru că foaia literară *Transilvania* a criticat dorința lui Maiorescu pentru „gramatică, stil și ortografie", Maiorescu răspunde arătând că vanitatea românilor

[4] Citat în Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, p. 48.

[5] Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, Profile Publishing, București, 2003, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

de a se arăta egali în cultură cu occidentalii, apelând la împrumuturi fără fundament, dovedește o „rătăcire totală a judecății".[6] De fapt, exemplifică Maiorescu, această rătăcire caracterizează viața intelectuală românească, fiindcă există la noi mai multe falsificări: *o falsificare a istoriei*, prin încercarea lui Petru Maior, din 1812, de a dovedi că dacii au fost exterminați în totalitate, iar românii sunt urmași doar ai romanilor; *o falsificare a etimologiilor*, vizibilă în *Lexiconul de la Buda* (1825), în același scop, de a demonstra latinitatea limbii române; și o *falsificare a filologiei*, în *Tentamen criticum in lingua romanicam* (1840), care dovedește că „gramatica română începe cu o falsificare a filologiei". În concluzie, scrie Maiorescu, „Zidirea naționalității române nu se poate așeza pe un fundament în mijlocul căruia zace neadevărul".[7] Acuzațiile lui Maiorescu vizează, așadar, ignoranța și voința de neadevăr:

> Tinerimea de astăzi, de la care atârnă îndreptarea în viitor, trebuie să înțeleagă o dată unde este adevărul și unde este eroarea în această luptă de idei; înaintea ei trebuie dar susținut și terminat acel proces de curățire, înaintea ei trebuie dovedită acuzarea ce am adus-o în contra celor mai mulți dintre publiciștii noștri literari și științifici, acuzarea lipsei de conștiință atât în privința cunoștinței de cauză, cât

[6] Titu Maiorescu, „În contra direcției de astăzi în cultura română", în Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, Minerva, București, 1978, p. 131 (subl. aut.)

[7] Titu Maiorescu, „În contra direcției de astăzi în cultura română", pp. 131–133.

Scanned with OKEN Scanner

> și în privirea voinței de a spune adevărul în chestiile de care se ocupă.[8]

Teoria formelor fără fond se clarifică odată cu *Direcția nouă în poezia și proza română* (1872), unde Maiorescu scrie că opinia publică dovedește o „stare hazlie", fiindcă, arătând formele, crede că numește fondul.[9] Direcția nouă, reprezentată de Junimea și de Maiorescu, disprețuiește formele fără fond, dovedind, așadar, o situare contrară generației premaioresciene:

> Direcția veche a bărbaților noștri publici este mai mult îndreptată spre formele dinafară; direcția nouă și junǎ caută mai întâi de toate fundamentul dinlăuntru, și unde nu-l are și până când încă nu-l are, disprețuiește forma dinafară ca neadevărată și nedemnă.[10]

Soluția generică pe care o propune Maiorescu este ridicarea fondului poporului la nivelul formelor importate din afară, cu alte cuvinte orice formă goală se cere umplută de „o realitate simțită". Poporul român trebuie să se ridice până la înțelegerea acelui grad înalt introdus dinafară, prin imitația altor state

---

[8] Titu Maiorescu, „Direcția nouă în poezia și proza română", în *Critice* (I), Minerva, București, 1978 (1872), p. 189.

[9] Titu Maiorescu, „Direcția nouă în poezia și proza română", p. 183.

[10] Titu Maiorescu, „Direcția nouă în poezia și proza română", p. 185.

Scanned with OKEN Scanner

europene, și până la organizarea politică potrivită.[11] Pentru realizarea acestui obiectiv, era nevoie de o dezvoltare reală a învățământului elementar – fondul – cu „profesori din ce în ce mai puțin ignoranți", la care se adăugau „liniștea politică" și „îndreptarea materială" și „deșteptarea gustului pentru produceri estetice" – aceasta din urmă fiind realizabilă, în opinia lui Maiorescu, doar „după câteva generații".[12]

Teoria formelor fără fond a fost considerată ca fiind sub influența unui fel de apriorism kantian, prezent la Maiorescu, dar care este caracteristic culturii române moderne.[13] Fondul național ar avea niște virtualități apriorice care se află în contradicție cu formele aduse din afară; or ceea ce urmărea criticismul junimist era „realizarea acordului perfect dintre «fond» și «formă» în toate sectoarele vieții naționale, în plan de existență materială sau spirituală".[14]

Nu au lipsit critici la teoria maioresciană, iar una dintre cele mai importante îi aparține lui Eugen Lovinescu. Pentru acesta, modernizarea României a început în secolul al XIX-lea și s-a făcut în conformitate cu principiul sincronismului, după legile imitației, care sunt: (1) imitația se realizează de sus în jos, de

[11] Titu Maiorescu, „Direcția nouă în poezia și proza română", p. 212.

[12] Titu Maiorescu, „Direcția nouă în poezia și proza română", pp. 183–184.

[13] A se vedea Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*, pp. 41–42.

[14] Vasile Muscă, *Încercare asupra gândirii românești*, Grinta, Cluj-Napoca, 2002, pp. 62–63.

Scanned with OKEN Scanner

la forme la fond, imitând Apusul prin păturile superioare; (2) imitația este la început *integrală*, adică fără spirit critic; (3) ea e în acord cu spiritul critic abia în a doua fază; (4) imitația presupune adaptarea la temperamentul rasei (așa se naște originalitatea și invenția); (5) imitația se realizează din afară înăuntru și nu invers, adică se realizează în mod natural de la forme la fond (o poziție așadar critică față de Maiorescu); (6) imitația trecutului, adică tradiționalismul, este pentru noi o „imposibilitate sociologică"; (7) transformarea civilizației noastre în sens revoluționar a fost posibilă tocmai datorită lipsei unei tradiții puternice.[15]

De asemenea, Ștefan Zeletin va susține că mișcarea de la forme la fond nu este nenaturală, numai că, spre deosebire de Lovinescu, Zeletin subliniază importanța dezvoltării economice și influența economiei capitaliste engleze, în detrimentul ideologiei – considerată doar un curent superficial:

> *Era burgheză în România nu ia ființă sub influența ideilor liberale aduse din Apus*; pricina ei stă mult mai adânc, în revoluționarea economiei noastre naționale. Până atunci ideile liberale străine iau în societatea noastră un caracter medieval: ele dau boierimii mici arma de a lupta pentru privilegii, câtă vreme caracteristica unei clase burgheze liberale e năzuința desăvârșit opusă, de a distruge orice

[15] A se vedea cap. XXII. „Concluzii", din E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Minerva, București, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

privilegiu și a acorda libertatea și egalitatea tuturor, fără nicio deosebire.[16]

Zeletin este de acord că „...*elementele ideologiei burgheze au pătruns în Principatele române înaintea elementelor economiei burgheze*" și că, de asemenea, „Ceea ce în evoluția istorică e efect – și un efect atât de târziu, la noi s-a ivit înaintea cauzei";[17] dar, spre deosebire de Maiorescu, aceasta reprezintă în opinia lui o mișcare firească. Dominația teoriei maioresciene a „formelor fără fond" duce la viziunea unei revoluții burgheze românești „inversă, de sus în jos", fără a se observa că acesta e cazul tuturor burgheziilor, căci burghezia „s-a revărsat pe calea expansiunii economice dintr-o țară în alta ridicându-se treptat la același nivel".[18] S-ar putea spune, așadar, că, „Ideologic, s-a militat pentru tradiționalism, dar procesul istoric a fost de sincronizare".[19]

Întemeietor de cultură, critic cultural și literar deopotrivă, spirit filosofic și profesor de excepție,

Maiorescu se socotea, în toată libertatea, cel dintâi. Pentru că au fost create și critica și literatura, criticul modern se creează doar pe sine în fiecare lectură.

---

[16] Ștefan Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, ed. Cristian Preda, Humanitas, București, 1991, p. 75.

[17] Ștefan Zeletin, *Burghezia română*, p. 73 (subl. aut.)

[18] Ștefan Zeletin, *Burghezia română*, p. 45.

[19] Gheorghe Vlăduțescu, „Istorie și istoricism", în Viorel Cernica și Mihaela Pop (ed.), *Mircea Florian: reconstrucția datului și ideea recesivității*, Editura Universității din București, București, 2010, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

Maiorescu, pe măsură ce se crea pe sine, crea limba, poezia, cultura.[20]

Indiferent cum este interpretată și evaluată teoria formelor fără fond, Maiorescu rămâne cel care este „strâns asociat cu începuturile filosofiei moderne în România".[21] Socotindu-se el însuși „omul unei epoci de tranziție, de la o fază anarhică cu pretenții culturale, către o fază de cultură adevărată"[22], Maiorescu poate fi considerat cel căruia cultura română modernă îi datorează enorm.

[20] Nicolae Manolescu, *Contradicția lui Maiorescu*, Humanitas, București, 2000, p. 49.

[21] Mona Mamulea, „Maiorescu, Titu", în Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/maiorescu-titu/.

[22] Ion Petrovici, *Titu Maiorescu*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

VASILE CONTA

Un sistem materialist și evoluționist

Vasile Conta (1845–1882), fiu de preot și descendent al unei familii preoțești, a fost „primul *filosof* materialist de pe la noi".[1] Considerat „primul gânditor sistematic român"[2], Conta a creat un sistem filosofic materialist și evoluționist.[3] Epistemologia sa este influențată de empirismul englez, în special John Locke, și pozitivismul francez al lui Auguste Comte. Prin teoria fatalismului, Conta are ambiția de a demonstra că

> toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt regulate după legi fixe și naturale; că, prin urmare, nu există nimic din tot aceeace s'a numit *voință liberă* omenească sau dumnezeiască, nici

[1] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 119.

[2] Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, p. 42.

[3] Vezi Mihai Popa, „Conta, Vasile", în Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/conta-vasile/.

Scanned with OKEN Scanner

din aceeace s'a numit *întâmplare*; și că în lume nu există decât *Materie* care se mișcă și se metamorfozează până la infinit în spațiu și în timp, ascultând în toate mișcările și metamorfozele sale legi fatale".[4]

Pentru a argumenta în favoarea acestui determinism, pe care îl numește „fatalism", Conta trece în revistă diferite tipuri de fenomene, pe care le prezintă în acord cu o evoluția pozitivistă teoretizată de Auguste Comte, de la stadiul religios, prin cel metafizic, către cel științific. Fenomenele fizice și fiziologice nu pun probleme, fiindcă determinismul și legile sunt aici cunoscute și demonstrate. Fenomenele sociale par însă mai problematice, dar Conta se folosește de statistică și istorie pentru a-și argumenta poziția fatalistă. De exemplu, observă că „numărul căsătoriilor, a recunoașterilor de copii, a adopțiunilor, este totdeauna același, în aceeaș localitate și în aceeaș unitate de timp, de exemplu într'un an"[5], orice schimbare de la această regulă având de-a face cu schimbările contextuale – starea recoltei, repartiția bogăției publice etc.

Aceeași constatare o face și despre falimente și crize economice. Ideea este că acolo unde vedem întâmplare, domnește, de fapt, o cauzalitate materială care ne obligă să vedem că, atât fenomenele fizice, cât și cele sociale „sunt *exacte*, *inflexibile* și prin urmare fatale".[6]

---

[4] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, în Vasile Conta, *Opere filosofice*, ediție revăzută și însoțită de o introducere de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, București, 1922, p. 35.

[5] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 38.

[6] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

Constatarea se extinde și la facultățile sufletești, negând, așadar, libertatea omului. Teoria lui se bazează pe un monism materialist conform căruia „nu există în univers altă *substanță*, decât materia"[7], sufletul nefiind decât „proprietatea creierilor"[8], o forță a materiei.

Teoria cunoașterii urmează tiparul empirist, respingând teoria rațională a ideilor înnăscute, dar admițând totuși că există „dispoziționi înnăscute"[9]: toate ideile noastre provin din simțuri; creierul conține deopotrivă imaginile lucrurilor întâlnite în realitate și ideile abstracte ale lor, obținute prin abstractizare. Primele sunt numit „întipăriri de gradul întâi", iar ultimele „întipăriri de gradul al doilea". Aceste idei se împart în generale și particulare. Ideile generale se împart la rândul lor în „idei generale de lucruri" și „idei generale de calități", în vreme ce ideile abstracte particulare se împart în „idei abstracte *particulare propriu zise*" (aparțin unui singur lucru, ca de pildă bunătatea, frumusețea, lungimea etc.) și „*legi*" (aparțin unui „număr nemărginit de indivizi", de exemplu legea atracției gravitaționale).[10] Conta va scrie într-o altă lucrare despre legea ondulațiunii universale, pe care o consideră una dintre legile de bază în conformitate cu care formele materiei se constituie, evoluează și dispar.[11]

---

[7] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 43.

[8] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 43.

[9] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 120.

[10] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 63-64.

[11] Vasile Conta, *Legea ondulațiunii universale*, în Vasile Conta, *Opere filosofice*, ediție revăzută și însoțită de o introdu-

Scanned with OKEN Scanner

Influențat de Spencer, Conta este critic la adresa transcendentalismului kantian, considerând că spațiul și timpul nu sunt forme *a priori* ale intuiției, ci idei infinite.[12] Ideile sunt obținute evolutiv prin experiență, în ordinea întâlnirii lor în lumea înconjurătoare: spațiu, timp, cauzalitate, infinit, materie, forță, individ:

> ... ideia spațiului este cea mai *necesară* și în acelaș timp *cea dintâiu* pe care o câștigăm; ideia timpului vine în al doilea rang în amândouă privințele; pe urmă vine cauzalitatea; apoi urmează nesfârșitul; după aceea vin ideiile de materie și forță, etc. Ideia de materie este deja la un grad atât de jos încât pot cu oarecare ușurință să-mi închipuiesc un înger de exemplu care ar trăi în spațiu și timp, fără a fi material. După ideile generale universale vin ideile generale dela cele cari conțin cel mai mic număr de lucruri individuale. În sfârșit, urmează imginile lucrurilor considerate individual. Așa dar, de la imaginea individului până la ideia spațiului este o gradațiune neîntreruptă.[13]

Prin asocierea și succesiunea ideilor se percep ideile individuale, iar prin generalizarea și perceperea raporturilor – contopirea mai multor imagini sau idei într-o singură unitate.[14] Conta distinge în continuare între raporturi de compatibilitate și raporturi de

---

cere de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, București, 1922, pp. 157–338.

[12] Cf. Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, p. 57.

[13] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 77.

[14] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

incompatibilitate; raporturi directe (tari) și raporturi indirecte (slabe), din ultimele făcând parte analogia – „cel mai important raport din câte concepem noi", pentru că prin ea „spiritul nostru setos de unitate găsește legături, mai mult sau mai puțin slabe, între lucrurile cele mai deosebite și mai diverse din lumea asta".[15]

După ce prezintă imaginația ca un fel de supraexcitare a creierului și, apoi, memoria, Conta vorbește despre conștiința de sine, pe care o consideră un simț intern, ce se împarte în „concepția *eului*" și „conștiința funcționării diferitelor facultăți ale sufletului".[16] Ideea eului invariabil și identic cu sine ar proveni din activitatea intelectuală, din funcționarea însăși a creierului.

> *Eul* mai este *imaterial* și fără *dimensiune*, pentrucă el nu este decât o funcționare, o forță în activitate. În aceste puncte el se aseamănă cu toate facultățile sufletului.[17]

„Organul conștiinței" va fi tocmai organul percepției de al doilea grad[18] care, la fel ca percepția de gradul întâi, „se face în mod fatal".[19]

Despre adevăr, Conta afirmă că „este cu totul relativ", că „nu există pe lume adevăr propriu zis, ci

[15] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 85.
[16] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 103.
[17] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 106.
[18] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 113.
[19] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

numai certitudine".[20] În încheierea la *Bazele metafizicii*, Conta afirmă aceeași idee a relativității adevărului, acceptând însă ca adevărată opinia însăși că toate adevărurile sunt relative: *„nu există pentru noi alt adevăr decât acela că nu putem cunoaște nici unul"*.[21] Surprinzător este că această frază este asemănătoare cu cea exprimată de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul în teologia sa apofatică, unde era vorba despre cunoașterea prin necunoaștere a lui Dumnezeu, într-o experiență supraconceptuală și supradiscursivă.[22]

De asemenea, „Nu există libertatea voinței"[23], scrie el, nici liber arbitru, fiindcă toate acțiunile noastre sunt determinate fie de cauzalitățile noastre corporale, fie de cele exterioare, ambele categorii fiind supuse unor legi fatale. „Prin urmare voința este fatală"[24], iar liberul arbitru – o iluzie. Critica liberului arbitru, influențată de D.H. Spencer, este argumentată astfel: (1) numărul motivelor implicate în alegerile noastre este atât de mare, încât rămâne incalculabil și de neprevăzut (argumentul lui Herzen și Spencer). (2) conștiința nu poate percepe cu claritate într-un anumit moment decât un singur lucru, așadar nu poate vedea

---

[20] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 120-121.

[21] Vasile Conta, *Bazele metafizicei*, în Vasile Conta, *Opere filosofice*, ediție revăzută și însoțită de o introducere de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, București, 1922, p. 506 *(subl. în orig.)*.

[22] A se vedea Dionisie Areopagitul, „Teologia mistică", în *Despre numele divine. Teologia mistică*, Biblioteca medievală, trad. Marilena Vlad, Polirom, Iași, 2018, V.

[23] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 130.

[24] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 132.

Scanned with OKEN Scanner

multitudinea proceselor care intră în joc în determinarea alegerii și consideră că are o multitudine de posibilități de alegere; (3) iluzia liberului arbitru este, odată formată, susținută de sentimentele noastre de *demnitate* și *mândrie*.[25]

Pentru Conta, *„între instinct și voință nu este decât o deosebire de grad"*[26], pentru că acțiunile noastre sunt toate „acțiuni reflexe" – fie acțiuni reflexe conștiente (percepție, stare morală, voință), fie acțiuni reflexe inconștiente (despre care nu avem cunoștință).[27]

Desigur că inexistența voinței libere are două consecințe importante. Prima se referă la responsabilitate și moralitate, pentru că acolo unde nu este voință liberă nu se poate răspunde nici cu pedeapsă, nici cu răsplată. Conta răspunde că instinctele de conservare ale omului și societății vor duce la menținerea societăților. Chiar religia, morala și legislația sunt manifestări ale instinctului de conservare ajuns conștient, fără ca această să-l facă mai puțin fatal.[28] „Încercarea de a salva responsabilitatea este însă merituoasă, chiar dacă autorul nu a reușit să ofere o explicație satisfăcătoare pentru aceasta și nici să dea o întemeiere a existenței responsabilității."[29]

---

[25] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 135-137.
[26] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 139.
[27] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 147-148.
[28] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 149-150.
[29] Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, Humanitas, București, 1997, p. 239.

Scanned with OKEN Scanner

A doua consecință a inexistenței voinței libere pune problema motivelor activității noastre: dacă totul este determinat, atunci nu mai există stimuli pentru muncă sau gândire, pentru că totul se va întâmpla așa cum e scris să se întâmple.[30] Conta recunoaște aici prezența unui fatalism teologic; însă fatalismul pe care-l susține el, nu este identic nici cu fatalismul oriental, nici cu fatalismul predestinării, de vreme ce ambele acestea presupun existența unor zei care acționează după voia lor, în dezacord cu voința omului.[31]

Teoria fatalismului, întemeiată pe „fapte dovedite de științele pozitive" și de „practica vieții",

> este poate singurul sistem filozofic care explică totul. Acest sistem este singurul care ne face să înțelegem pentruce armonia este perfectă între lumea fizică, lumea intelectuală și lumea morală. El este singurul care ne dă explicațiunea, cheia și justificarea vieții noastre practice din societate.[32]

După cum se poate vedea, optimismul filosofului român cu privire la importanța și consecințele teoriei fatalismului este deplin.

Metafizica

Materialismul lui Conta a fost considerat „un mijloc pentru o reconstrucție de ordine primă, adică metafi-

[30] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 154.
[31] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 154-155.
[32] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, pp. 155-156.

Scanned with OKEN Scanner

zică"[33], metafizica fiind „cea mai viguroasă parte din opera filosofică a lui Conta".[34] Avem aici, așadar, o metafizică materialistă, neterminată, uneori îndepărtată, prin înglobarea miturilor, de ceea ce s-a înțeles filosofic prin metafizică. Intenția lui Conta de a demonstra că sistemele metafizice contemporane „derivă, prin evoluțiune înceată și continuă, din cele dintâi și cele mai grosolane credințe ale omului primitiv"[35] este criticabilă.[36] De exemplu, Gheorghe Vlăduțescu scrie:

> *Introducere în metafizică* este o carte ratată, pentru că ratează conceptul metafizicii însăși, [...] ea, metafizica fiind mult prea departe de reprezentarea lui Conta, atâta de departe, încât nimic nu mai era de recunoscut.[37]

Prezentarea evolutivă a devenirii metafizice, de la religie la pozitivism, îl face pe Conta să-și imagineze,

---

[33] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 121.

[34] Nicolae Petrescu, „Introducere în opera filosofică a lui Vasile Conta", în Vasile Conta, *Opere filosofice*, ediție revăzută și însoțită de o introducere de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, București, 1922, p. 29.

[35] Vasile Conta, *Încercări de metafizică*, în Vasile Conta, *Opere filosofice*, ediție revăzută și însoțită de o introducere de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, București, 1922, p. 431.

[36] Această critică este realizată în Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, pp. 121–124. Vom urma în continuare liniile ei.

[37] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 122.

Scanned with OKEN Scanner

asemenea lui Comte, un viitor fără religie. Obsesia pentru determinism și pentru legile universale ale evoluției îl fac să respingă teoria lui H. Spencer, potrivit căreia religia și știința coexistă în căutarea adevărului, prima ocupându-se de incognoscibil, iar cea din urmă de cognoscibil.[38] Tabloul istoriei metafizicii pe care Conta îl prezintă evolutiv, cuprinde următoarele perioade: fetișism, idolatrie, politeism, monoteism, panteism, materialism. Progresul acesta, considerat de autor metafizic, indică, în același timp, „măsura gradului de civilizație" în diferite domenii: în domeniul adevărului și al științei, în domeniul utilului, în domeniul binelui și al moralei, în domeniul frumosului sau al artelor frumoase.[39]

În *Bazele metafizicii*, Conta prezintă cunoașterea sub forma unei piramide, numită „piramida cunoștințelor", asemănătoare unui arbore răsturnat, care stă pe ramurile sale. Cunoașterea prin simțuri reprezintă baza, sau crengile arborelui, în vreme ce, pe măsură ce are log generalizarea, cunoștințele se grupează, până la „ideea cea mai genială și mai abstractă sub care se grupează toate cunoștințele noastre" și care constituie trunchiul arborelui sau vârful piramidei.[40] Există *cunoștințe propriu-zise* – cele științifice – și *cvasi-cunoștințe* – metafore, ipoteze neverificabile, creații estetice.[41] Metafizica ocupă vârful piramidei, dar ea începe în domeniul

[38] Vasile Conta, *Încercări de metafizică*, p. 348.
[39] Vasile Conta, *Încercări de metafizică*, pp. 429–430.
[40] Vasile Conta, *Bazele metafizicei*, p. 444.
[41] Vasile Conta, *Bazele metafizicei*, pp. 449–450.

Scanned with OKEN Scanner

cunoștințelor propriu-zise pentru a avansa către cvasi-cunoștințe. Adevărurile metafizicii nu se impun cu același grad de certitudine precum adevărurile științelor particulare:

> ...metafizica, prin aceea chiar că ocupă cele mai mari înălțimi ale cugetării noastre, nu ne poate procura decât adevărurile cele mai incerte.[42]

După această critică, metafizicii îi rămâne să se ocupe: „a) Cu examinarea validității cunoștințelor noastre" în funcție de corespondența lor cu realitatea; „b) Cu determinarea și explicarea caracterelor comune tuturor lucrurilor, precum substanța, cauza, forma etc."; „c) Cu reducerea la unitate a tuturor cunoștințelor și lucrurilor, fie prin gruparea tuturor principiilor la descoperirea cărora izbutesc cunoștințele particulare pozitive sub un singur principiu universal, fie prin conceperea a oricăror altor raporturi cari fac din toate lucrurile din lume un tot organic"; „d) Cu stabilirea de ipoteze verificabile sau chiar ne verificabile", pornind de la științele particulare, care să fie cele mai adecvate „pentru a constitui un sistem metafizic complect, asupra lumii considerată ca un tot organic, și pentru a face inteligibile în acest sistem cele mai înalte concepții asupra lumii".[43]

În *Întâiele principii care alcătuiesc lumea,* Conta ia în discuție principiile materialismului lui Democrit – vidul, materia, mișcarea, necesitatea –, cărora le adaugă

[42] Vasile Conta, *Bazele metafizicei,* p. 455.
[43] Vasile Conta, *Bazele metafizicei,* p. 455.

Scanned with OKEN Scanner

spațiul și timpul înțelese non-kantian, non-transcendental. Dumnezeu este ideea personificată a infinitului[44], un fel de generalizare a ideii lui Feuerbach că Dumnezeu este proiectarea în exterior, într-o ființă imaginară, a tuturor calităților umane.

Vasile Conta nu a apucat să-și desăvârșească opera, sistemul său filosofic rămânând incomplet. În cuvintele lui Vlăduțescu, el „era mai mult un program decât o realitate"[45] și, din păcate, „statura lui este cât este [...], fără șanse de creștere".[46] Rămâne însă indiscutabilă vocația lui pentru filosofie și faptul că a fost primul filosof cu sistem din gândirea românească.

---

[44] Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, p. 79.

[45] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 122.

[46] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

Critica politicianismului

Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957), discipol al lui Maiorescu și filosof prolific, a scris în domeniile metafizicii, istoriei filosofiei, filosofiei politice și psihologiei. Preocupat de *specificul național*, argumentează în favoarea *românismului*, idee pe care o dezvoltă într-o filosofie a culturii. Fazele culturii explică devenirea noastră ca popor: barbarismul, pseudocultura (cea care a creat politicianismul după 1848 în România), semicultura (România înainte de 1848) și cultura. Conservator, Rădulescu-Motru consideră că începând cu secolul al XIX-lea, „sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său".[1] Cultura are o unitate nesubstanțială, la fel cum sufletul – potrivit psihologiei lui Wundt – nu mai este înțeles substanțial, ci constituit doar din actele și activitățile

[1] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, în *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gh. Pinescu, Editura Eminescu, București, 1984 (1927), p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

sale.[2] Gândirea mitologică a primitivilor, de exemplu, nu este creatoare de cultură, fiindcă aceasta cere „o unitate de conștiință" care nu este altceva decât „personalitatea". În afara acesteia, popoarele nu vor avea decât o civilizație, și se poate vedea cum Rădulescu-Motru înțelege prin cultură dimensiunea profundă, iar prin civilizație pe cea de suprafață.[3] Culturii române îi lipsește o cercetare antropologică. Potrivit viziunii sale – filosofico-psihologice – portretul moral al poporului român este portretul unui popor agitat, nedisciplinat și primitiv:

> Dacă ai compara după agitația externă pe un înalt funcționar, pe un ministru, bunioară, cu un ministru german dintre cei energici, cum a fost un Bismarck, rămâi surprins de cât de mult se agită cel dintâi pe lângă cel din urmă. De dimineața până seara, ministrul român se învârtește ca o giruetă. Și cu toate acestea, de ce lumea se plângă la noi că afacerile publice tărăgănesc ca în Orient?... Fiindcă la noi muncă este, negreșit, dar este nedisciplinată. În noi trăiește încă sufletul strămoșilor păstori și agricultori primitivi, suflet care se agită câteva luni pe an, și hibernează în tot restul timpului. Suntem capabili de orice virtute întru cât pentru ea nu ni se cere o persistență prea îndelungată.[4]

---

[2] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. 36.

[3] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, p. 41.

[4] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, pp. 53–54.

Scanned with OKEN Scanner

Politicianismul, care este o activitate politică orientată incorect spre realizarea unor interese meschine personale, de grup sau de partid, duce la degenerarea adevăratei politici și la slăbirea rezistenței poporului. Efectele sunt notabile, în opinia filosofului: „degradare și disoluție în individualitatea poporului nostru", cu sporirea imoralității, prin renunțarea la obiceiurile religioase de odinioară; abolirea diferențelor de clasă și rasiale în numele egalității sufragiului universal conduce la înflorirea parazitismului; toate acestea sunt spre „folosul aparent al generațiilor de astăzi" și spre „paguba reală a generațiunilor de mâine".[5]

Politicianismul a început la 1848 și a fost cauzat de dezacordul formelor cu fondul, dezacord vizibil în lipsa de principialitate a funcționării instituțiilor politice (existența pilelor). Rădulescu-Motru consideră că teoria formelor fără fond este, de fapt, un sofism: în loc ca formele occidentale să fie idealul poporului nostru, ideal care, cu timpul, va duce și la transformarea sa în fond, ele sunt însă cea mai detestabilă realitate.[6] Politicianismul a avut câștig de cauză prin stimularea viciilor și nedesăvârșirilor poporului, mai degrabă decât prin stimularea virtuților: popor pastoral și agrar, românii așteptau de la Dumnezeu belșugul și sărăcia; când politicienii le-au promis un *dar divin* –

[5] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, pp. 98–101.

[6] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, pp. 83–84.

Scanned with OKEN Scanner

egalitatea tuturor la drepturile politice, ei s-au lăsat înșelați. Creșterea bogăției după 1848 își are cauza adevărată, spune Rădulescu-Motru, în împrumuturile pe care politicienii le-au făcut în Apus (în 13 ani mai mult de un miliard).[7]

Românismul, o spiritualitate totalitară

Românismul lui Rădulescu-Motru se vrea o spiritualitate sincronizată cu lumea sa politică, acea lume în care totalitarismele înfloresc. Pe de altă parte, românismul vine în siajul teoriei maioresciene a formelor fără fond, constituind o soluție tot de inspirație maioresciană – ridicarea fondului autohton la nivelul formelor occidentale.

Spiritualitatea, pentru Rădulescu-Motru, are legătură cu sufletul omului, cu poporul, dar și cu transcendența:

> Noi luăm spiritualitatea într-un înțeles mai larg [decât înțelesul religios, n.m. N.T.], pentru a o apropia de istoria culturii omenești. Pentru noi, spiritualitatea este complexul de idei și sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă, pe care ea este sortită a o realiza pe pământ. [...] Spiritualitatea este climatul

[7] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, pp. 86–87.

Scanned with OKEN Scanner

special sufletesc care întreține tendința spre un absolut transcendent.[8]

Pe fondul schimbărilor societății europene și combaterii științifice a individualismului burghez – știință care, prin psihologie și biologie, afirmă că „totalitatea este înaintea individului", societatea înaintea membrilor pe care o compun, Rădulescu-Motru vede nevoia ca naționalismul să fie înlocuit cu o spiritualitate realistă, românismul:

> Românismul este spiritualitatea care va înlesni pregătirea unei ideologii de acum înainte; în orice caz, care va opri pe conducătorii statului românesc să urmeze pe drumul greșit de până astăzi [al naționalismului, n.n.].[9]

Încercând, așadar, o sincronizare cu spiritul timpului, filosoful critică mai întâi naționalismul în numele unui progres pe care-l consideră un fel de echilibru între tradiție și invenție. Spre deosebire de naționalism, care este considerat un mit, românismul nu-și mai ia idealul din viitor, ci din tradițiile poporului român:

> Românismul implică o disciplină severă atât în cuget cât și în faptă. El cere, din partea acelora care îl practică, o nemiloasă autocritică. Xenofobia nu este românism. Nici demagogia naționalistă. Românis-

[8] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Garamond, București, 1996, pp. 18–19.

[9] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

mul este un jurământ de credință în statornicirea pământului și a neamului românesc. Este apoi o promisiune solemnă în întărirea organizației de familie. În sfârșit, este o politică de selecționare a valorilor, dreaptă până la cruzime.[10]

Mai mult decât un ideal, românismul este o realitate supraindividuală, care caracterizează poporul și are un caracter instinctual, antimaterialist și fără pretenția de a uzurpa locul spiritualității ortodoxe. De fapt, o identificare a celor două – românism și creștinism ortodox – ar fi, în opinia lui, o greșeală care ar duce la disoluția ambelor.

Ortodoxismul – scrie Rădulescu-Motru – nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualități naționaliste, fără a-și pierde caracterul de spiritualitate religioasă creștină; iar Românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu prețul abdicării sale de la rolul de promotor al progresului în ordinea economică și politică a României. Fuziunea lor, cum o pretind unii, nu poate fi pe viitor, decât dacă unul sau altul își trădează chemarea. [...] Ortodoxismul este tradiție, Românismul este vocație. A face din Românism un gest al Dumnezeirii, pentru izbânda spiritualității creștine ortodoxe este o deșertăciune... A face din spiritualitatea creștină ortodoxă un instrument în serviciul Românismului, este o apostazie.[11]

---

[10] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 8.
[11] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

Românismul nu este chemat să înlocuiască, nici să domine creștinismul ortodox, ci doar să stea alături de el, așa cum datoria temporală către neam stă alături de spiritualitatea creștină aflată deasupra timpului.[12]

„Școală a energiei românești"[13], păstrând continuitatea cu tradiția și sincronizându-se cu totalitarismele vremii, românismul este „un totalitarism pe potriva sufletului românesc".[14]

Personalismul energetic

Contribuțiile lui Rădulescu-Motru în metafizică – pe care unii exegeți le consideră un adevărat sistem filosofic[15] – sunt date de edificarea unei filosofii a personalismului energetic, o filosofie care are în centrul ei cele două concepte – persoană și energie. Este o încercare de a sistematiza conceptul de persoană într-o „știință obiectivă a personalității". În opinia sa, personalismul nu se reduce la o filosofie personală, fiindcă nu consideră că originea personalității ar fi individuală, ci mai degrabă „în structura psihosferei", adică „a vieții omenirei întregi"; „structura personalității începe cu omenirea". Ignorarea acestei realități a fost cauza celor „mai grave rătăciri în studiul

[12] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 100.

[13] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*, p. 155.

[14] Cristian Preda, „Un totalitarism pe potriva sufletului românesc", *Scrieri politice* (1998).

[15] A se vedea, de exemplu, Dragoș Popescu, *Noi explorări în filosofia românească*, Tritonic, București, 2023, p. 213.

Scanned with OKEN Scanner

personalității".[16] Prin urmare, *„Personalismul, știința obiectivă a personalității, este o concepție obiectivă".*[17]

Ca metode de lucru, Rădulescu-Motru amintește *introspecția* – nu a tuturor oamenilor, ci a celor aleși, genii, poeți etc. – pe după ce o mai numește și *intuiție*, o consideră similară cu *ipoteza* din științele psiho-fizice datorită caracterului anticipativ comun amândurora. Pe lângă introspecție, sunt folosite și metodele obiective ale științelor, observația și experiența.[18]

Geneza personalității se află în omenire, înțeleasă ereditar; personalitatea împlinește omenirea prin diferențiere. Există o evoluție a eului de la eul emoție (*homo divinans* care are o personalitate mistică), la eul conștiință intuitivă de sine, apoi la personalitatea energetică. Eu, conștiință, personalitate, așa arată evoluția, iar personalitatea înseamnă o diferențiere datorită muncii. Personalitatea poate fi multiplă, eul este însă întotdeauna identic. Această identitate a eului nu înseamnă că el nu se transformă, ci că, fiind mereu prezent și actual, noua formă o înlocuiește pe

[16] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, în *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gh. Pinescu, Editura Eminescu, București, 1984 (1927), p. 541.

[17] Dragoș Popescu, *Noi explorări în filosofia românească*, p. 214 (subl. aut.); Mona Mamulea, „Rădulescu-Motru, Constantin", în Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/radulescu-motru-constantin/.

[18] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, pp. 545–547.

Scanned with OKEN Scanner

cea veche. Eul este fermentul personalității, nu și tiparul acesteia, fiindcă „acest tipar întrece cu mult puterea de construcție a eului".[19]

> Elementele din cari personalitatea să constituie sunt în mare parte organizate de tradiția și de cultura mediului, înainte ca eul să se afirme; asupra lor eul are o putere regulativă, iar nu constitutivă. Personalitatea datorește eului începutul și direcția structurii sale, iar pentru rest, adică pentru tot ce privește materialul și forțele de coeziune a acestui material, personalitatea își are organizația sa proprie.[20]

Diferența dintre personalitate și individualitate este că personalitatea se referă la planul social, individualitatea la cel biologic. Cea dintâi este o formă a energiei universale și continuă prin muncă activitatea energetică a naturii. Personalitatea individului este o actualizare a unui aspect din personalitatea poporului din care provine.

Personalismul energetic este o evoluție dincolo de personalismul anarhic al eului emoție și are o legătură cu cristalizarea personalității pe baza diferențierilor de muncă profesională. Raționalism sincronizat cu progresul științei, el subliniază importanța persoanei umane și indică, totodată, prin apelul la energie, „metoda după care realitatea este stabilită".[21]

---

[19] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 572.

[20] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 572.

[21] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 638.

Scanned with OKEN Scanner

> Personalismul energetic, este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei [la] întreg câmpul experienței omenești, atât materiale, cât și sufletești. În sistemul lui, persoana omenească ocupă locul central, fiindcă în viața acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei; concretizări pe care le studiază un mare număr de științe speciale. S-ar putea chiar zice că personalitatea omenească constituie, într-o oarecare măsură, un obiect de cercetare pentru fiecare om de știință, de la specialistul cel mai abstract până la cel mai practic. Subiectivul și obiectivul, cele două aspecte ale experienței, în ea se împreună. Dacă soluția realității este să se indice prin o denumire potrivită tendințelor filosofice ale timpului nostru, atunci desigur denumirea de personalism este preferabilă oricărei alta, și în tot cazul cu mult mai corespunzătoare decât aceea de materialism.[22]

Personalismul energetic se situează între realitatea materiei și realitatea persoanei. Cu toate că este influențat de energetismul lui W. Ostwald, el este diferit de acesta, mai întâi fiindcă personalitatea nu este doar un moment al energiei, ci o direcție a ei și, în al doilea rând, fiindcă în loc de a fi o filosofie monistă fundamentată mecanicist, personalismul energetic al lui Rădulescu-Motru este „o filosofie monistă pe baza realului trăit în personalitate".[23]

---

[22] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 638.

[23] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 641.

Scanned with OKEN Scanner

Personalitatea se datorează aptitudinii omului de a anticipa și, prin aceasta, de a pune problema nu a cauzalității, ci a finalității. Diferențierile de muncă duc la formarea și diferențierea personalităților, fiindcă munca are o finalitate, un scop. Filosofia personalismului energetic este o filosofie a lui *homo faber*, a muncii, a activității și evoluției, cu accente deterministe, dar cu un optimism al profesionistului și al omului de vocație menit să schimbe societatea și lumea. Căci, potrivit lui Constantin Rădulescu-Motru, „În om este atâta realitate câtă este în el energia de muncă".[24]

[24] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 648.

Scanned with OKEN Scanner

ION PETROVICI

Direcții de gândire

Gândirea lui Ion Petrovici (1882–1972)[1] a avut două direcții importante[2]: filosofia sistematică și istoria filosofiei, pe de o parte, și, pe de altă parte, logica și metodologia științei. Gândirea lui a fost mai întâi de toate o critică temeinică la adresa pozitivismului. Metafilosofia sa vădește o personalitate caracterizată prin spirit critic de inspirație kantiană, cu propensiune spre metafizica spiritualistă. Concepția filosofică a lui Petrovici este

> un idealism de inspirație criticistă kantiană și intelectualistă (influența lui L. Brunschvicg), opus categoric subiectivismului și agnosticismului pozi-

[1] Reluăm aici, cu mici modificări, un articol publicat deja: Nicolae Turcan, „Cunoașterea umană și apărarea metafizicii la Ion Petrovici", *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai 2022 – 2023* XXVI (2024), pp. 191–199.

[2] Adrian Michiduță, *Reconstrucția filosofiei românești*, Aius, Craiova, 2020.

Scanned with OKEN Scanner

tivist, orientării „antimetafizice" (refuzul teoriei filosofice autonome) a acestuia.[3]

Spiritualismul lui este echilibrat de încrederea puterea de creație și cunoașterea umană:

> Prețuirea exemplară a valorilor creației umane, a capacităților creatoare ale omului, a rațiunii, a științei și a valorilor teoretico-filosofice se armonizează cu teza «spiritului» ca primat într-o ierarhie a valorilor determinată de poziția privilegiată a acestuia.[4]

Ion Petrovici a practicat un „raționalism de factură maioresciană" în teoria cunoașterii și psihologie. De asemenea, a fost un istoric al filosofiei, analizând filosofi ca Descartes, Kant, Schopenhauer, Comte, precum și contemporani ca Lachelier, Boutroux, Guyau, Berson, Brunschvicg ș.a. Nici oamenii de cultură autohtoni nu i-au fost indiferenți, Petrovici scriind texte despre Titu Maiorescu, Vasile Conta, Mihai Eminescu, A.D. Xenopol, Constantin Rădulescu-Motru, Simion Mehedinți și Nicolae Iorga. A conferențiat în aproape toate centrele universitare din Europa și a avut o activitate didactico-filosofică susținută, fiind descris astfel:

---

[3] Alexandru Boboc, „Ion Petrovici și spiritul filosofic", în Ion Petrovici (ed.), *Filosofi contemporani*, Garamond, București, 1997, p. 288.

[4] Alexandru Boboc, „Ion Petrovici și spiritul filosofic", p. 288.

Scanned with OKEN Scanner

un profesor strălucit, unul dintre cei mai ascultați în epocă, un orator excelent, continuându-l pe Titu Maiorescu, ca stil, ținută intelectuală și cultură resemnificată printr-o filosofie marcată puternic de spiritul criticismului kantian, e adevărat, asimilând, în manieră proprie, „spiritualismul" epocii, sub rezerva intelectualismului și criticismului promovat de francezul L. Brunschvicg.[5]

Logica și limitele cunoașterii umane

Pentru Ion Petrovici, adevărul logicii este mai întâi de toate un adevăr *formal* și în jurul acestui adevăr formal se vor desfășura părțile cursului de logică (teoria noțiunilor, teoria judecăților și teoria silogismului);[6] de asemenea, legile logicii sunt legi *formale*. (Opoziția pe care o face Petrovici este cea dintre, pe de o parte, adevăr formal și legi formale și, pe de altă parte, adevăr material și legi materiale.) *Teoria noțiunilor* este un exemplu de originalitate în logică a lui Petrovici. Cu zece ani înainte de Edmond Goblot, Petrovici observă că raportul dintre sfera și conținutul noțiunilor

[5] Alexandru Boboc, „Ion Petrovici și spiritul filosofic", p. 286.

[6] Constantin Sălăvăstru, „Tradiția cursurilor universitare în logica românească", în Ion Petrovici, *Curs de logică*, ediție îngrijită, prefațată și adnotată de Constantin Sălăvăstru, Institutul European, Iași, 2000, p. 13. Tot aici se găsesc paralele între cursul lui Petrovici și cursurile de logică ale lui Maiorescu, Rădulescu-Motru și Nae Ionescu.

Scanned with OKEN Scanner

nu funcționează după legea proporționalității inverse, așa cum se credea, ci că această lege se aplică „doar la noțiuni din aceeași serie". Din păcate însă, paternitatea acestei descoperiri a rămas necunoscută cercetătorilor occidentali, trecând în patrimoniul logicianului francez.[7]

Cunoașterea umană, consideră Petrovici, nu poate ajunge la o cunoaștere absolută[8], pentru că, în primul rând, pe lângă elementele raționale, în spiritul nostru acționează și elemente iraționale, ca *pasiunile* și *prejudecățile*. Pasiunile, deși minunate motoare ale cunoașterii, împiedică totuși cunoașterea, în măsura în care introduc alegeri arbitrare și trăiri deformate (de exemplu, nu mai vedem defectele persoanei iubite, nici calitățile persoanelor pe care le detestăm). Prejudecățile, credințe puternice care sunt acceptate fără niciun control și fără nicio critică, ajung uneori până la superstiție, de aceea și ele limitează cunoașterea. Acțiunea pasiunilor și prejudecăților nu este însă fatală: acțiunea lor deformatoare pentru cunoaștere poate fi diminuată. În al doilea rând, limitarea cunoașterii se datorează și problemelor facultăților noastre, inteligența și simțurile. Date fiind aceste limitări, Petrovici va conchide că

> ...cunoașterea umană, cu structura sa proprie, nu este poate ea însăși decât *una din versiunile fără număr*

[7] Ștefan Munteanu, *Raționalitatea metafizicii lui Ion Petrovici*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003.

[8] Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, pp. 142 ș.u.

Scanned with OKEN Scanner

ale adevărului etern – versiuni plasate la niveluri diferite, dar totuşi echivalabile, în ceea ce priveşte trăsăturile lor esenţiale şi sensul lor general.[9]

De remarcat că adevărul cunoaşterii, care este un adevăr etern, este un ideal ce nu poate fi ajuns niciodată şi, prin aceasta, asigură dinamismul cunoaşterii. De asemenea, chiar dacă sunt posibile multiple versiuni ale cunoaşterii, acestea nu sunt divergente ca sens, susţinând relativismul, ci echivalabile.

Petrovici este un admirator al filosofiei kantiene, şi, asemenea lui Kant, este de acord cu caracterul uman al cunoaşterii, care afirmă că principiile gândirii noastre sunt limitate la raţiunea noastră şi la limitele umanităţii noastre. În plus, el este de acord cu Kant în a admite posibilitatea existenţei unui spirit superior omului, a cărui cunoaştere a realităţii să fie incomparabil superioară. Totuşi filosoful român se delimitează de Kant şi este împotriva identificării noţiunilor de *a priori* (înainte de orice experienţă) şi *idealitate*, precum şi împotriva diferenţierii tranşante dintre *noumen* şi fenomen. Petrovici consideră că misterul, atribut al noumenului, nu se află dincolo de lucruri, ci în interiorul lor, aşa cum absolutul se află în relativ şi realul se află în aparent.

---

[9] *Apud* Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, p. 142 ş.u.

Scanned with OKEN Scanner

Apărarea metafizicii

În *Introducere în metafizică* (1924), Petrovici adună câteva studii publicate anterior despre metafizică. El este cel care în filosofia românească pune în modul cel mai explicit problema legitimității metafizicii. Întrebarea lui sună în felul următor: *„Este metafizica posibilă, care sunt drepturile și temeiurile sale?"*[10] Metafizica se ocupă cu „acele speculații ale gândirii, care năzuiesc să pătrundă izvoarele supreme ale universului și să determine legile fundamentale ale dezvoltării lui".[11] Nevoia umană de metafizică este teoretică și practică deopotrivă: teoretică prin tendința către unitate, prin dorința unei înțelegeri de ansamblu a lumii, pe care științele, în specializările lor, nu o pot revendica; practică, prin faptul că metafizica determină conduita practică a omului. De aceea, metafizica trebuie eliminată „din conținutul științelor, iar nu și din acel al preocupărilor noastre".[12] Petrovici nu este de acord că științele pozitive vor înlocui metafizica, așa cum susținea Auguste Comte, din mai multe motive: (1) obiectul științelor este diferit de obiectul metafizicii (care „își însușește obiectul de cercetare al religiei");[13] (2) știința pozitivă, prin progresul ei, mai degrabă oferă metafizicii elemente pentru noi

---

[10] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Agora, Iași, 1992 (1929), p. 8.

[11] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 7.

[12] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 11.

[13] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

dezvoltări, nu o înlocuiește – iar aici Petrovici susține continuitatea metafizicii cu științele; (3) adversarii metafizicii ori au alunecat ei înșiși în ținutul ei (făcând metafizică ocultă), ori au folosit în combaterea metafizicii tot argumente de ordin metafizic, dovedind însă superficialitate filosofică.

Petrovici discută principalele acuzații pe care adversarii metafizicii le aduc. Pe lângă obiecția pozitivistă că metafizica se ocupă cu invenții inexistente, se ridică și obiecția lui Kant potrivit căreia metafizica pune probleme reale, dar acestea depășesc puterea spiritului nostru. Petrovici răspunde că nu există o limită bruscă între ce putem și ce nu putem cunoaște, ci o gradație, altfel ar trebui interzisă cugetării absolut orice depășire a experienței sensibile, fapt care ar pune probleme inclusiv dezvoltării științei care operează cu ipoteze, completări și interpolări:

> Și dacă odată ai admis *completarea* – și trebuie s-o admiți, atunci unde ai să te oprești și după ce criteriu te oprești? [...] Ori interzici desăvârșit orice depășire și atunci renunți și la știință; ori o îngădui și atunci nu mai poți stabili o limită de principiu, *rămânând ca marginea speculației să o hotărască numai imposibilitatea materială de a mai înainta.*[14]

O altă obiecție de același tip ar fi metafizica operează cu absolutul, în vreme ce cunoașterea umană este relativă. Răspunsul lui Petrovici este că nu se poate ignora absolutul, fiindcă el este implicat în relativ:

[14] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, pp. 15–16.

Scanned with OKEN Scanner

Știința și metafizica făuresc icoane despre aceeași sau aceleași realități. Dar știința le făurește cu mai mult relativ și cu mai puțin absolut (punând accentul pe înfățișarea lor sensibilă), pe când metafizica le alcătuiește, în orice caz tinde să le alcătuiască având un maxim de absolut și un minim de relativ (punând accentul pe substratul lor suprasensibil).[15]

La obiecția că metafizica este invalidată de lupta sistemelor metafizice, Petrovici dă un răspuns de esență hegeliană: sistemele mai degrabă se completează decât se combat: „dezbinarea sistemelor filosofice nu are acel caracter grav și radical, care ar îndreptăți, prin imposibilitatea acordului dintre capete, scepticismul față de metafizică".[16]

Chiar dacă s-ar obiecta că nu există progres în metafizică, permanența metafizicii este un motiv de optimism, în vreme de modificările, care nu sunt minore față de filosofia antică, dovedesc totuși că progresul nu e chiar absent. Concluzia este că chiar în cazul în care cunoașterea metafizică n-ar putea fi integrală, completă și absolută, tot ar fi mai bine decât nimic: „Nu este metafizică numai domeniul absolutului, ci și o parte din seria de trepte care înaintează către el".[17]

---

[15] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 17 (subl. în orig.)

[16] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 22.

[17] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

Metoda în metafizică

Ce metodă are metafizica și cât de importantă este aceasta în raport cu metodele științifice? Petrovici consideră mai întâi că metoda trebuie dublată de o intuiție, care nu se învață, un fel de talent personal:

> Firește, mai ales când este vorba de chestiuni mari și adevăruri însemnate, cunoașterea metodei nu ajunge și mai trebuie ceva: un dar firesc de a ghici adevărul, de a nimeri direcți a și locul soluției. Ceva care nu se poate transmite nici învăța.[18]

Importanța metodei rămâne însă capitală, fiindcă dacă științele, care au nevoie de succese reale, nu doar aparente, se bucură de verificabilitate prin fapte, metafizica nu poate fi garantată de această verificabilitate, ci doar de metoda însăși. Metafizica e dincolo de experiență; dacă ar ține de experiență nu ar mai fi metafizică, exemplul lui Petrovici fiind aici elocvent: dacă l-am putea privi pe Dumnezeu în față, el n-ar mai ține de domeniul metafizicii.

> Domeniul metafizic nu poate fi acela care cade sub simțuri sau *mu mai* este metafizic, în cazul când fusese până la un moment. Din clipa în care se constată că poate fi perceput cu simțurile, e domeniu și cunoștință pozitivă ca orice alt ținut al experienței posibile. Condiția de existență a metafizicii este și rămâne *depășirea experienței și a lumii observabile*. De

[18] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

aici și gradul ei de incertitudine, care dacă i-ar lipsi, n-ar mai fi aceea ce este...[19]

Pentru a răspunde la întrebarea despre metodă în metafizică, Petrovici trece în revistă diferite metode ale metafizicii întâlnite de-a lungul istoriei ei. Metoda raționalistă ne arată că metafizica trebuie să aibă și alte tipuri de certitudini decât cele empirice, certitudinea rațională fiind mai puternică. Ideea că simțurile se înșală, iar rațiunea nu – care ne vine din filosofia antică – trimite la afirmația că adevărată este cunoașterea metafizică, nu cea sensibilă. Petrovici amintește teoria reminiscenței, a lui Platon, potrivit căreia sufletul, care a preexistat trupului, își amintește ideile adevărate pe care le-a contemplat înainte de a veni în trup; apoi despre Evul Mediu, în care adevărurile supreme erau descoperite sufletului nostru prin revelație, rațiunea acceptându-le chiar atunci când nu le înțelegea bine; și în al treilea rând, vorbește despre ideile înnăscute din filosofia lui Descartes (existența spiritului, existența lui Dumnezeu și existența materiei), continuând cu Spinoza și Hegel.

Această trecere prin filosofia raționalistă este prilej de a sublinia problemele metodei raționaliste: rațiunea deține funcții, nu idei, iar matematica, știință aprioric pură, este doar posibilă și formală. Însă metafizica trebuie să vizeze realitatea așa cum este a, de aceea metoda raționalistă nu poate fi metoda metafizicii.

---

[19] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

Petrovici discută apoi utilitatea metodei mistice, prezentă la Platon, Jakob Böhme, Bergson, și remarcă asemănarea ei atât cu raționalismul, cât și cu empirismul:

> Misticismul s-ar apropia într-o privință de raționalism, prin aceea că instrumentul său de cunoaștere e un proces curat lăuntric, cu stingerea datelor sensibile și tăierea oricărei comunicări cu lumea din afară. Așa s-ar explica și elementele mistice pe care le găsim la unii raționaliști. Pe de altă parte însă, se aseamănă mai mult cu empirismul, prin aceea că nu se urcă în regiunile superioare pe trepte logice (ca raționalismul), ci are în mod imediat viziuni concrete cu ajutorul unui ochi spiritual. I-am putea spune mai degrabă un *empirism supranatural*.[20]

Intuiționismul lui Bergson ține tot de cunoașterea mistică deși diferă de vechiul misticism prin faptul că disprețuiește valoarea inteligenței în favoarea unei intuiții deloc supranaturale. Petrovici face o critică a intuiționismului bergsonian, arătând că intuiția elementară, „imediată, indivizibilă și confuză" nu poate fi ridicată deasupra operațiilor intelectuale și că este greu de crezut că în intuiția imediată este sesizat absolutul însuși.

Concluzia lui Petrovici este că metoda metafizicii este cea empirio-raționalistă, la care se adaugă metoda estetică, a artei, sinonimă celei mistice, care le completează pe celelalte:

---

[20] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

> Intuiția artistică sau dacă vreți să o numim și mistică, vine să încununeze construcția rațiunii, exprimând ceva din acel imponderabil, din acel fior al marilor adâncimi. Împrejurarea că purtăm în noi absolutul ne dă putința de a simți câteodată unele vești îndepărtate, desigur slabe, fără posibilitatea unei închegări palpabile, și care s-ar volatiliza fără îndoială dacă am vrea să le păstrăm aparte, fără a le însera ca pe niște nuanțări prețioase și fine, pe canavaua cugetării conceptuale.[21]

Pe lângă „călăuza logică a adevărului, putem folosi în construcția metafizică pe aceea estetică a frumosului", pe baza înrudirii dintre adevăr și frumos. În opinia lui Petrovici, adevărul și frumosul au în comun ideile de regularitate, unitate în varietate și simplitate.

În loc de concluzii: metafizica și știința, metafizica și religia

În privința raporturilor dintre metafizică și știință, filosoful român consideră că, dat fiind că științele sunt fiicele filosofiei, între ele există influențe considerabile, de aceea orice adversitate ar trebui să înceteze. Filosofia ajunge mai sus decât științele, fiind o disciplină totalizatoare.

În privința relației dintre metafizică și religie, Petrovici critică teoria lui Auguste Comte care susținea că în dezvoltarea umanității ar exista trei faze, cea religioasă, cea metafizică și cea pozitivă sau științifică,

[21] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

iar aceasta din urmă le-ar înlocui pe celelalte două. Incorectă atât din punct de vedere istoric, cât și din punct de vedere logic, această teorie pozitivistă nu se susține. Rămâne totuși întrebarea dacă metafizica trebuie să înlocuiască religia, de vreme ce ambele au același obiect. Pentru Petrovici, dogmatica religioasă este o metafizică, iar religia este practica metafizicii. În conflictul dintre cele două, metafizica trebuie să câștige, chiar dacă religia este mai puternică, având câteva avantaje de partea ei: face afirmații categorice, în timp ce metafizica face afirmații problematice; religia e sistem finalizat, metafizica nu; religia se folosește de forța ritualului. Concluzia lui Petrovici este că metafizica trebuie să înlocuiască religia la un moment dat. Până atunci

> se poate găsi un „modus vivendi" între vechile religii și metafizică, dat fiind acordul dintre ele în punctele esențial. Religia să apese cât mai puțin asupra elementelor învechite, iar metafizica să închidă ochii cât mai mult asupra lor.[22]

Se impune aici o critică teologică. Evident, această soluție este de factură pozitivistă dar, în urma fenomenului contemporan al „revenirii lui Dumnezeu", ea și-a pierdut validitatea, așa cum s-a întâmplat cu toate profețiile care așteptau dispariția religiei (Marx, Nietzsche, Freud).[23] În plus, ea este incorectă și din

[22] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, pp. 69–70.

[23] A se vedea Nicolae Turcan, *Partea văzută a iubirii. Pledoarii pentru credință*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, pp. 5–11.

Scanned with OKEN Scanner

punctul de vedere al teologiei creștin-ortodoxe, care nu poate fi redusă la o practică, în pofida importanței pe care viața eclezială, deopotrivă ascetică, etică și mistică, o are pentru teologie. Dimensiunea teoretică a religie rămâne elocventă, importanța dogmaticii pentru istoria Bisericii fiind paradigmatică. Fără a deveni metafizică, în înțelesul restrictiv al acestei discipline – de speculație rațională ruptă de rugăciune și viață –, teologia dogmatică asigură fundamentul teoretic, adesea paradoxal, tocmai pentru viața creștină. Prin urmare, religia nu poate fi considerată o practică a metafizicii.

Ion Petrovici nu și-a împlinit filosofia, din cauza existenței tragice, și „a ratat (mai mult, mai puțin) în toate".[24] Spirit critic de factură kantiană, având vocația unei metafizici spiritualiste, el a propus liniile unei filosofii din care nu lipsește înțelepciunea. Acest lucru s-a vădit în închisoare, unde Ion Petrovici s-a dovedit un om de mare caracter, purtându-se în ciuda suferințelor cu o demnitate exemplară, fără frică, asemenea unui înțelept.[25]

---

[24] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 70.

[25] Constantin Sălăvăstru, „Sub semnul înțelepciunii", în Ion Petrovici, *Probleme de logică*, Agora, Iași, 1996, pp. 223–225.

Scanned with OKEN Scanner

MIRCEA FLORIAN

Filosofia și permanența ei

Gândirea lui Mircea Florian (1988–1960), filosof de tradiție maioresciană, cunoaște trei etape: (1) se preocupă de întrebări asupra filosofiei și metafizicii (1909–1924); (2) discută despre filosofia datului (1925–1939); și (3) construiește o filosofie originală, a recesivității (1942–1959).[1] Filosofia este pentru Florian știința supremă, știința primă – o definiție de sorginte aristotelică – al cărei scop este determinarea generalităților supreme, adică a datului în genere. Moștenind de la profesorul său german Johannes Rhemke ideea că filosofia este știință fundamentală și că obiectul ei trebuie să fie datul ca dat – înțelegând prin aceasta realitatea, irealitatea, idealitatea și posibilitatea, adică, într-o interpretare husserliană, tot ceea ce este prezent imediat în conștiință – Mircea Florian afirmă că filosofia este știință fundamentală fiindcă se ocupă de conceptele care întemeiază cunoașterea omenească

[1] Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, Aius, Craiova, 2009, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

și, de asemenea, pentru că rezultatele ei s-ar impune într-o manieră generală.[2]

Diferența dintre filosofia astfel înțeleasă și metafizica tradițională este că filosofia nu are drept scop cunoașterea unei realități suprasensibile, noumenale, inteligibile, transcendentă în raport cu experiența, cu lumea datului, ci este interesată doar de ce ceea ce este dat, „și nu de o presupusă lume a esențelor pure, situată dincolo de «dat»".[3] Generalitatea filosofiei este căutată în universalitatea ce se găsește în experiența noastră. Datul nu se reduce la percepție, nici la prezență, ci „desemnează tot ceea ce ființează"[4], iar cunoașterea este ontologic adecvată realității.[5]

Întrucât obiectul obligă și la o cale privilegiată de acces, la o metodă, Florian propune, nemulțumit de metodele filosofice folosite în istoria filosofiei, o nouă metodă, metoda *dedomenologică* (de la grecescul *dedomenon*, „ceea ce este dat").[6] Două trăsături carac-

[2] Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?: reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1998, pp. 94–95.

[3] Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?*, p. 96.

[4] Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, pp. 14–15.

[5] Într-adevăr, Mircea Florian „rămâne consecvent punctului de vedere ontologic în cunoaștere", deoarece cunoașterea nu este o dublură a realității, ci este realitatea însăși raportată la o conștiință (vezi Adrian Michiduță, *Filosofie românească*, Aius, Craiova, 2018, p. 140).

[6] Aceasta nu elimină alte metode de lucru: Florian folosește în filosofie și metoda genetico-istorico-documentară, metoda supraistorică și metoda recesivă (a se vedea Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, pp. 24–25)

Scanned with OKEN Scanner

terizează metoda dedomenologică: ea (1) accentuează neutralitatea rațiunii și prevalența datului și (2) nu se angajează nici în favoarea unei metafizici raționaliste, nici în favoarea uneia iraționaliste.[7] Filosofia lui Florian devine astfel, prin considerarea datului ca început al filosofării, un „monism dedomenologic".[8]

Diferențele dintre filosofia datului și științe nu sunt eliminate. Filosofia se delimitează de cunoașterea științifică, în primul rând, prin faptul că științele presupun în operațiunile lor conceptele universale ale filosofiei, care sunt concepte fundamentale ale gândirii în genere și ale cunoașterii (de exemplu: individualitate, universalitate, realitate, cauzalitate, finit, infinit, timp, spațiu etc.). În al doilea rând, filosofia este pentru știință (și știința pentru filosofie) doar un mijloc, știința folosindu-se de conceptele generale ale filosofiei ca de niște „auxiliare", în vreme ce, în replică, filosofia de cele științifice – doar pentru a-și ilustra propriile propoziții. În al treilea rând, valoarea obiectivă a filosofiei nu seamănă cu cea din perimetrul științelor: filosofia e știință nu prin acceptarea universală a rezultatelor sale (ca în științe), ci prin „*caracterul metodic* al demersurilor și *caracterul sistematic* al rezultatelor"[9] care nu sunt constrângătoare. Cu toate acestea, există „achiziții perene" și un

[7] Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, p. 25.

[8] Viorel Cernica, „Florian, Mircea", în Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/florian-mircea/.

[9] Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?*, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

oarecare progres (chiar dacă e diferit de cel științific), deci avem și în filosofie apropieri treptate de adevăr. Spre deosebire de Blaga, pentru care filosoful este un creator de lume, Mircea Florian a considerat că filosofii participă la o operă comună.[10]

Destinul metafizicii

Ce este metafizica și care este destinul ei în lumea contemporană? Metafizica este știința realității, existenței, ființei – înțeleasă încă de la Aristotel, atât ca ontologie, când se ocupă cu ființa comună tuturor ființărilor, cât și ca teologie, când se ocupă de ființa separată de lucruri.[11] Problemele metafizicii sunt eterne, dar soluțiile efemere, ceea ce o expune față de rezultatele cu mult mai riguroase ale științei naturii, caracterizată prin imanență, spirit critic și obiectivitate. Contraofensiva filosofiei de a salva metafizica, în fața succesului științelor, este vizibilă în iraționalism (intuiție, credință, instinct, sentiment, acțiune). Metafizica ar fi posibilă, la o primă vedere, ca existențialism, căutând „nu depășirea experienței, ci adâncirea ei".[12] Totalizând sau unificând orice existență, metafizica nu poate răspunde dacă această totalitate este o sumă a părților sau mai mult decât atât.

---

[10] Această discuție despre diferența dintre filosofie și științe este îndatorată lui Mircea Flonta. A se vedea Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?*, pp. 96–98.

[11] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, trad. Ilie Pârvu și Ion Ianoși, Echinox, Cluj, 1922, pp. 17–19.

[12] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, pp. 14–15.

Scanned with OKEN Scanner

Cunoașterea realității suprasensibile, cunoaștere pe care o propune metafizica, este posibilă datorită principalului instrument uman de cunoaștere care este rațiunea, fiindcă aceasta posedă o „intuiție intelectuală".[13] Raționalismul modern, fundat pe *cogito*-ul cartezian, cunoaște lupta dintre spirit (libertate) și materie (necesitate mecanică), devenind știință a rațiunii pure, după ce trece prin câteva momente importante: realitatea se reduce la unități (monade) spirituale și raționale (Leibniz); realitatea sensibilă e un produs al rațiunii (Kant); „lumea este creația treptată, evolutivă, prin «mișcare» dialectică, a Ideii, a Rațiunii, însă Rațiunea nu este cea umană (Kant), ci este Rațiunea infinită divină"[14] (ca la Hegel).

Mircea Florian consideră că obiecțiile principale la adresa metafizicii sunt: *criticismul* kantian, care afirmă că deși există o ordine metafizică, ea nu poate fi cunoscută (agnosticism); și *pozitivismul* lui A. Comte, potrivit căruia ordinea metafizică ar putea fi cunoscută, dar ea nu există.

În prezent, afirmă Florian, conștiința contemporană se află într-un echivoc, în măsura în care nu mai crede în metafizică, dar o apără. Există un *primat al descriptivului asupra speculativului*, datorat atât importanței pe care a dobândit-o experiența, cât și scepticismului față de posibilitățile spontaneității gândirii de a revela o realitate suprasensibilă. Contradicția implicată în dorința de a „constata prin experiență o realitate de

[13] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, pp. 22–23.
[14] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

dincolo de experiență" a fost estompată în trei moduri: (1) prin considerarea experienței drept punct de plecare, depășirea ei făcându-se prin *analogie* (neoplatonism, tomism) ori prin raționament *inductiv* (Wundt, Lotze); (2) prin metafizica problemelor (N. Hartmann), ca „formă recentă de agnosticism", pe care Florian o consideră însă o „metafizică ratată"; (3) prin admiterea intuiției pure, ca la Bergson, care nu stă mai prejos decât experiența sensibilă a științelor, ci afirmă: „Ceea ce știința e pentru materie, e metafizica pentru viață și spirit"; tot aici s-ar înscrie și existențialismul. (Problema în acest caz constă în dificultatea de a deosebi această intuiție de gândire.)[15]

În cele din urmă, Florian consideră că singura metafizică posibilă este metafizica inductivă, care are ca punct de plecare *experiența* în genere, la fel ca științele pozitive. Experiența este depășită prin generalizări inductive, iar această depășire nu are pretenția unei doctrine de aceeași valoare cu descoperirile științifice, ci reprezintă doar un sistem de ipoteze. Metafizica inductivă *„nu recunoaște omului o poziție centrală sau privilegiată în univers"*[16] (Hermann Lotze). Problema metafizicii inductive este dată de noțiunea de experiență care nu poate indica modul în care ar putea fi depășită prin gândire. Adept al acestei metafizici inductive, Mircea Florian susține că soluția constă în lărgirea noțiunii de experiență, care n-ar trebui să se refere doar la experiența sensibilă.[17]

[15] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, pp. 62–64.
[16] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, p. 42.
[17] Mircea Florian, *Metafizica și arta*, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia recesivității

Filosofia recesivității, apărută postum, în două volume, este partea cea mai originală a gândirii lui Mircea Florian, încercarea lui de edificare a unui sistem filosofic. În prima parte, intitulată „Aspect fundamental", pe care o vom rezuma mai jos, Florian subliniază *noutatea* ideii centrale – aceea a universalității recesive în cadrul cuplurilor fundamentale. Autorul nu consideră că lucrarea este completă din două motive: în primul rând, pentru că n-au fost trecute prin raportul de recesivitate toate noțiunile filosofice; în al doilea rând, pentru că dezvoltarea nu este uneori suficient de amplă. Metoda de lucru este inductivă, pentru demonstrațiile sale filosoful apelând la o erudiție impresionantă, nu lipsită de ceea ce s-a numit „tristețea erudiției".[18]

[18] A se vedea Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?*, pp. 99–100. De fapt, cu mult timp înainte, Lucian Blaga, recenzând volumul *Reconstrucție filosofică* al lui M. Florian, îl caracteriza necruțător: „Așa se numește noul volum de studii al d-lui M. Florian, apăru în editura Casei Școalelor. Cine are curiozitatea de a vedea ce devine filosofia, când nobilul domeniu încape pe mâinile unui meseriaș, să citească cartea d-lui Mircea Florian. D-l Mircea Florian este un fel de Rege Midas, dar oarecum cu semn contrar. Legenda spune că toate lucrările pe care le atingea Regele Midas se prefăceau în aur. D-l Mircea Florian are altă magie: aurul atins de el se preface în – fier vechiu, sgură, drojdie și rugină." Lucian Blaga, „Reconstrucție filosofică", *Saeculum* II, martie-aprilie 1944, pp. 73-74, *apud* Adrian Michiduță, *Filosoful Mircea Florian. Biobibliografie*, Grinta, Cluj-Napoca, 2003, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia are menirea „de a clarifica noțiunile prime, care sunt cele mai generale sub raportul abstracției și cele mai concrete prin universala lor actualitate în lucrurile individuale".[19] Noțiunile limită ale filosofiei sau primele principii sunt *abstracte* și *corelative* (W. Wundt), adică sunt cuplate în opoziții, însă important este, în primul rând, felul corelației. Structura lumii este, așadar, dual, presupunând, de fapt, mai multe cupluri de dualități, dat fiind că opoziția aparține realității, iar nu gândirii abstracte.

Aristotel vorbea de patru feluri de opoziții: relativii – ceva există numai legat de altceva, de exemplu „dublul este dublul jumătății"; contrarii – „diferența maximă", „extremele" aflat însă obligatoriu „în cadrul aceluiași gen"; posesia și *privația* (de exemplu vedere – orbire); și contradicția – opoziția dintre afirmație și negație. Acestea pot fi reduse la două, *contrarietatea* și *contradicția*.[20]

Noțiunile prime au drept caracteristică faptul de a fi noțiuni polare sau antitetice. Opoziția presupune doi termeni, 2 fiind „multiplul cel mai redus", care se află între Unu și Multiplu. Unitatea a suferit de „falsificare" și de „echivoc" (secolul XIX fiind „îmbătat de unitate"), ceea ce a condus la falsificarea unității: unitatea nu e „sintetică" (Kant), ci există în lucruri dinainte, ca *logos* (care e un fapt). Echivocul unității

[19] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 45.

[20] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, pp. 46–47.

Scanned with OKEN Scanner

constă în raportul dintre unitatea necesară și unitatea contingentă, iar sensul ei propriu este că „unitatea presupune cel puțin doi termeni care sunt necesar legați".[21] Sensul impropriu, privilegiat de gândirea modernă, este cel care gândește unitatea ca pe o relație contingentă.

Recesivitatea (de la latinescul *recidere*, „a veni pe urmă")

> ...relevă existența unor dualisme, în care raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mai obiectiv al acestui termen. Un factor este *dominant*, primar, celălalt este *recesiv*, secundar. Raportul dintre ei este în general ireversibil, fără a exclude principial reversibilitatea.[22]

Ca dualism, care presupune, așadar, doi termeni aflați într-o relație de opoziție, recesivitatea nu se va constitui ca explicație *cauzală*, ci ca explicație *structurală*. Opoziția contrară (F–F) – care este mai puțin precisă, având între extreme și termeni medii – aparține realității și cunoaște o negație relativă. Opoziția contradictorie (A–F, F–A) este foarte precisă (afirmație – negație), aparține *logos*-ului, discursului, mai degrabă decât structurilor realității și presupune negația absolută. Opușii contrari, pe care își va construi Mircea Florian raportul de recesivitate, sunt generali, pozitivi, perechi

---

[21] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 50.

[22] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

contrare și legați necesar. Ei au apărut în istoria filosofiei sub mai multe denumiri: „categorii, opoziții, antagonisme sau conflicte reale, antinomii".[23]

Problema fundamentală este următoarea: cum se poate ieși din antinomie, cum se poate concilia dualismul? O primă soluție ar fi reducerea să-l reducem pe doi la unu, un termen al antinomiei să fie suprimat; totuși el poate reapărea, de aceea soluția nu e consecventă. O a doua soluție este adăugarea unui nou termen mediator, ajungând la trei sau chiar la mai mulți termeni. Al treilea termen poate fi situat chiar la mijloc între ceilalți doi, sau pe un plan diferit (1. *dincolo* sau *dincoace*, 2. pe planuri diferite, 3. într-o sinteză, ca la Hegel. În sinteza hegeliană, de pildă, toate opozițiile sunt transformate în contradicții, în acord cu principiul că „orice determinație este negație". Sinteza suprimă dualitatea, o conservă și o transpune pe un plan superior. O a treia soluție este cea propusă de Mircea Florian: soluția recesivă: un termen este dominant, celălalt recesiv.

Trăsăturile recesivității sunt următoarele: (1) termenii sunt *inegali* ca putere, nu sunt *isostenici*; (2) termenii sunt *autonomi*, niciunul nu îl cauzează pe celălalt; (3) al doilea termen nu este nici *derivat*, *produs* din primul și nu este nici *degradat* din punct de vedere axiologic; (4) ambele momente (ambii termeni) sunt *prezenți permanent* (nu orice luptă înseamnă raport de recesivitate); (5) recesivitatea nu înseamnă subordo-

[23] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

narea teză – antiteză (potențarea uneia din părți, depotențarea celeilalte); (6) gândirea recesivă „exprimă o caracteristică generică a existenței și a cunoașterii"[24] și se deosebește de gândirea scolastică – piramidală, gândirea experimentală (inaugurată de Galilei) și de gândirea dialectică; (7) recesivitatea se situează în cadrul logicii aristotelice sub titlul *postpredicamentelor* (acele noțiuni fundamentale necuprinse în cele zece categorii – de exemplu „*anterior* legat de *posterior* și de *simultan*", „*mișcarea* cu cele șase specii ale sale (nașterea, distrugerea, creșterea, micșorarea, alterarea, schimbarea locală)"[25]; (8) recesivitatea e „factorul tulburător, neliniștea lumii, asimetria cosmosului", ținând gândirea trează;[26] (9) recesivitatea nu ține de o *axiologie* statică, ci *dinamică*, oarecum revoluționară, după cum se poate observa în răsturnarea raportului dintre spirit și materie în creștinism, unde din recesiv, spiritul devine dominant; (10) recesivitatea *nu are sfârșit*, nici măcar în eternitatea de după apocalips; (11) este diferită de raportul actual – virtual; (12) diferită de *orice* corelație și de *orice* complementaritate, fiind mai degrabă o *anumită corelație* și o *anumită complementaritate*; (13) reprezintă un raport de *contrarietate* (termenii coexistă), *nu* de *contradicție* (în care

[24] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 74.

[25] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 75.

[26] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

termenii se exclud); (14) nu e contrarietate obișnuită, ci *contrarietate inegală* (individualul domină, generalul e recesiv); (15) *nu* e *sinteză hegeliană*; (16) termenii recesivi se *întrepătrund*, se află într-un fel de unitate, dar fără sinteză categorială, fiindcă „Unitatea lor este legătura lor polară"[27]; (17) concluzia este că recesivitatea este și rămâne *dualism*, nu monism.

Mircea Florian ia în discuție patruzeci de cupluri categoriale pentru a ilustra universalitatea schemei recesivității[28]: deosebire–asemănare (identitate); multiplu–unu; esență (unitate)–relație; individual–general; compus–simplu; parte–(întreg) totalitate; noutate–repetiție; discontinuu–continuu; eterogen–omogen; calitate–cantitate; materie (conținut)–formă; schimbare–persistență (substanță); timp–eternitate; finit–infinit; relativ–absolut; obiect–subiect; existență–cunoaștere; a posteriori–a priori; rațional–irațional; imanent–transcendent; real–ireal, ideal, suprareal; realitate–aparență (fenomen); real–posibil, necesar; contingență–necesitate; existență–neant; existență–valoare; cauzalitate–finalitate; determinism–libertate; materie (corp)–spirit (suflet); spațiu–timp; individ–societate; „legea violenței"–„legea iubirii"; acțiune–cunoaștere; conducători–intelectuali; optimism–pesimism; schimbare–evoluție, progres; viață–moarte; animal–om; cosmocentrism–antropocentrism; istorism–supraistorism.

---

[27] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 84.

[28] Pentru o prezentare sistematică a acestor cupluri, a se vedea și Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, pp. 170–306.

Scanned with OKEN Scanner

Există o schemă după care acești termeni polari sunt analizați de Mircea Florian:

> a) mai întâi ceea ce autorul numește „operația liniară de curățire a terenului, de denunțare a echivocurilor și confuziilor..."; b) o caracterizare preliminară a termenilor cuplului categorial; c) respingerea tezei moniste, adică argumentarea eterogenității și ireductibilității celor doi termeni unul la celălalt; d) respingerea dualismului radical, care situează pe același plan și conferă aceeași putere celor doi termeni; e) critica acelor poziții filosofice care inversează relația dintre factorul dominant și factorul recesiv; f) în sfârșit, argumentarea mai mult sau mai puțin sistematică a valabilității schemei dualității recesive.[29]

Concluziile celor două volume[30] subliniază că recesivitatea rezolvă problema contradicției, fiind diferită de conștiința tragică și depășind pericolele pe care trebuie să le înfrunte istoria filosofiei, o istorie minată de ființă și de contradicție – fie pe plan teoretic (Hegel), fie pe plan practic (revoluțiile). Ca „disimetrie constitutivă a lumii", recesivitatea este „singura «contradicție» reală" care înlătura specificul dialecticii hegeliene a cărei eroare fundamentală a fost tocmai transformarea oricărei deosebiri în opoziție contradictorie.[31] „Trecerea de la o fază la alta a dezvoltării

[29] Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?*, p. 109.

[30] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Editura Eminescu, București, 1987, pp. 396–455.

[31] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, pp. 398–399.

Scanned with OKEN Scanner

vieții este o «diferențiere», nu o negație de sine, o contradicție."[32] Existența este de fapt disimetrică, recesivă, structurată pe dualități fundamentale, universul având un chip multiplu și un principiu fundamental, cel al realității–acțiune. Unitatea lumii există doar în dinamismul și acțiunea care există pretutindeni, nu în pluralitatea datelor sale. S-ar putea spune că recesivitatea se dezvăluie în final ca o serioasă confruntare cu Hegel și cu dialectica sa, o confruntare în care Florian îl anticipează pe Derrida, fără a ajunge la indecidabilitatea relativistă a acestuia.

Unul dintre exegeții lui Florian îl caracteriza drept „unul dintre marii gânditori ai secolului al XX-lea"[33]. Caracter ireproșabil, de o impresionantă sobrietate, exponent al raționalității școlii lui Maiorescu, erudit și original deopotrivă, Mircea Florian este unul dintre filosofii români alături de care se poate încă gândi[34].

---

[32] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, p. 400.

[33] Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, p. 306.

[34] Am folosit ideea recesivității ca „recesivitate selectivă" pentru a caracteriza unul dintre modurile benefice de întâlnire dintre creștinism și cultură; a se vedea Nicolae Turcan, *Postmodernism și teologie apofatică. O apologie în fața gândirii slabe*, Limes, Florești, Cluj, 2014, pp. 23–25.

Scanned with OKEN Scanner

D.D. ROȘCA

Împotriva mitului utilului

D.D. Roșca (1895–1980), filosof clujean, este cunoscut atât pentru traducerile sale din Hegel, cât mai ales pentru gândirea sa originală. Două teme ne vor reține atenția în continuare: mitul utilului și existența tragică.

În *Mitul utilului*, D.D. Roșca arată că există în cultura română o dominație a unor cuvinte „cu destine glorioase"[1] care intră în categoriile acțiunii și utilității, dovedind existența unui mit al utilului. Acest mit, acceptat instinctiv și fără spirit critic mai ales în Ardeal, ridică o problemă pe care D.D. Roșca o formulează: ar trebui generația lui să servească acest mit al utilului sau să se folosească de altă scară de valori? Utilul imediat și direct a fost rostul vieții ca români și, fiind considerat categorie creatoare de valori, a trecut în domeniul cultural unde s-a impus într-o asemenea măsură încât intelectualul a fost supus oprobriului public:

[1] D. D. Roșca, *Mitul utilului*, în Marta Petreu, *Introducere la viața lui Isus. Mitul utilului*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999 (1933), p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

> ...nu există, în credința, clar manifestată sau ascunsă, a mediului nostru cult, animal mai straniu și mai vrednic de oprobriul public ca intelectualul pur, ca intelectualul îndrăgostit de idee de dragul ideii.[2]

În vârful scării de valori se află intelectualii activi – istoricul, medicul și inginerul – și abia sub ei vin cei „*numai* intelectuali".[3] Acest spirit pragmatic e comun țărilor din Peninsula Balcanică, care au aparținut Imperiului Austro-Ungar. Pragmatiști din instinct, mitul utilului le-a fost românilor util, așa cum chiar ortodoxia le-a fost utilă, ceea ce dovedește existența unui „materialism etic".[4]

Cauzele mitului utilului sunt, în primul rând, „condițiile istorice și speciale în care am trăit și crescut ca popor", condiții vitrege, nefavorabile culturii. Cultura e un lux și un rod al libertății și răgazului, iar românii nu au avut așa ceva, de aceea au trăit sub „instinctul de conservare al rasei":

> Cu alte cuvinte, datorită anumitor împrejurări istorice, dacă din punct de vedere social asistăm la o diferențiere progresivă de clase, din punctul de vedere al înclinațiilor intelectuale am rămas – cu excepții neînsemnate – țărani cu toții: judecățile noastre de valoare se mișcă și acum pe planul pe care se mișcă mintea „sănătoasă", „sănătos" fiind valoarea biologică prin excelență și utilul suprem.[5]

---

[2] D. D. Roșca, *Mitul utilului*, p. 100.
[3] D. D. Roșca, *Mitul utilului*, p. 102.
[4] D. D. Roșca, *Mitul utilului*, p. 107.
[5] D. D. Roșca, *Mitul utilului*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

Românii au descoperit Europa când aceasta descoperise pe *homo oeconomicus*, caracterizat prin veneraţia utilului şi maşinism. Din scop, viaţa a devenit mijloc, mijloacele de trai au devenit scop în sine – aşa arată răsturnarea scării de valori care este recognoscibilă şi în teoria formelor fără fond a lui Maiorescu. Însă mai înainte de modelul lui *homo faber americanus*, tradiţia intelectuală a Occidentului a fost marcată de „primatul spiritualului", iar această constatare este un motiv de optimism pentru D.D. Roşca.[6]

Simpatia lui instinctuală pentru inutil îl face să-şi încheie acest scurt text cu o pledoarie în favoarea acestuia. Inutilul este o cauză creatoare a utilului, pentru că „nu există util mare fără inutil premergător".[7] Doar când este dezinteresată, doar când ignoră utilul, ştiinţa este cu adevărat reală. Utilitatea limitează inteligenţa, iar mitul utilului trimite la politicianism, la fel ca dorinţa de parvenire. Umanitatea este calitativ tributară inutilului, de aceea „generaţia cu adevărat utilă culturii româneşti" este tocmai „generaţia de contemplativi puri".[8] În această pledoarie pentru primatul spiritualului, D.D. Roşca vrea o schimbare de accent, o reconsiderare a scării de valori, o demitologizare a utilului pentru a nu mai ocupa un loc pe care nu îl merită.

---

[6] D. D. Roşca, *Mitul utilului*, pp. 110–113.
[7] D. D. Roşca, *Mitul utilului*, p. 117.
[8] D. D. Roşca, *Mitul utilului*, p. 121.

Scanned with OKEN Scanner

Existența tragică

Existența tragică[9] este capodopera filosofică a lui D.D. Roșca, un posibil început de sistem filosofic din păcate neîncheiat. În introducere, autorul vorbește despre „o filosofie neconfortabilă" care are cunoștință despre monotonia vieții umane, despre sentimentul constant de nesiguranță, despre insuficiențele și limitele naturii umane și, nu în ultimul rând, despre aspirația omului către imposibil. Toate acestea creează o conștiință tragică, însă, întrucât orice tensiune este creatoare,

> Tensiunea interioară produsă de conștiința tragică e nu numai cea mai fecundă, credem, dintre toate tensiunile sufletești posibile, ci în general e, după părerea noastră, cea mai mare forță spirituală între toate puterile sufletești de cari dispunem".[10]

Neliniștea metafizică a omului „nu e justificată biologic", ci este gratuită, și-l face pe om să-și păstreze și să se formuleze pe sine ca libertate. Existența umană aspiră nici mai mult nici mai puțin decât la imposibil.

---

[9] A apărut în 1934 la Editura Fundației pentru Literatură și Artă „Regele Carol II" din București, pentru ca în 1963 să fie publicată o ediție considerată de autor definitivă, dar de fapt cu modificări în favoarea regimului comunist. O a treia ediție, în 1995, apărută la Editura Dacia, din Cluj, sub îngrijirea lui Achim Mihu, reia prima ediție din 1934. În continuare ne vom folosi de această ultimă ediție.

[10] D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, Dacia, Cluj-Napoca, 1995 (1934), p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea filosofia seamănă mai mult cu religia și cu arta, decât cu știința, fiind „o încercare de motivare – cu argumente luate din cunoaștere – a unei atitudini moral-estetice în fața existenței ca totalitate, atitudine ale cărei resorturi secrete sunt de natură sentimentală".[11] Secretul metafizicii este lirismul, iar dacă luăm în considerare, odată cu Pascal, diferența dintre spiritul de geometrie și spiritul de finețe, atunci se poate spune că „geometria se învață, finețea nu se învață", că „știința se învață, filosofia nu se învață", ceea ce conduce la o înțelegere estetică și existențială a filosofiei.[12]

Partea întâi, „Experiența obiectivă", pune problema sensului existenței și al raționalității ei, pornind de la marile încercări sistematice ale filosofilor de a demonstra ideea cunoașterii integrale, într-o deducție totală, care n-a fost însă realizată cu succes și, în opinia lui D.D. Roșca, nici nu va fi. Este un prilej de trecere prin istoria metafizicii, de la antici, prin Descartes, Hegel, Kant, Hume și prin istoria științelor pozitive. Dacă existența este rațională, aceasta înseamnă

> ...că lucrurile se comportă între ele întocmai cum se comportă între ele propriile noastre idei logice; că natura (realitatea), *în formele de existență esențiale ale ei*, manifestă raporturi care sunt de aceeași esență ca și raporturile ce le putem constata între ideile noastre logice, între elementele componente ale rațiunii noastre.[13]

[11] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 32.
[12] D. D. Roșca, *Existența tragică*, pp. 34–35.
[13] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

Însă este „imposibil să delimităm, *a priori* sau *a posteriori*, în chip definitiv, sfera raționalului”[14]; „pentru ca raționalul să aibă sens și să existe, e necesar să existe iraționalul”, de aceea „ideea determinismului universal este act de credință, nu axiomă de știință”.[15] Raționalitatea integrală a lumii este doar un mit: „voința de a fi integral rațională nu e a existenței însăși, ci a gânditorului; om de știință sau filosof”.[16] Existența este „parte rațională, parte irațională”, „și inteligibilă, și absurdă”.[17] Concluziile primei părți ne plasează, așadar, într-o situație indecidabilă și, prin consecințele ei pentru viața noastră, tragică:

> În cazul întâi, ar găsi confirmare ipoteza că existența *are* într-adevăr un *sens*. În cazul al doilea, s-ar verifica ipoteza contrară, că existența n-are sensul pe care l-am fi dorit noi oamenii să-l aibă, adică *n-are* nici un *sens*. Ni se pare însă că concluzia finală ce se desprinde din dezvoltările acestor două din urmă capitole este tocmai că, rămânând cu consecvență pe planul experienței riguroase, nu vom putea ști niciodată care din aceste două ipoteze totalizatoare este cea adevărată? Mai mult decât atât: Unei inteligențe care ține să nu depășească niciun moment marginile strict definite ale experienței, astfel de întrebări trebuie să-i apară absurde. Consecventă până la capăt, nu va renunța ea deci să și le mai pună?[18]

[14] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 75.
[15] D. D. Roșca, *Existența tragică*, pp. 76–77.
[16] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 68.
[17] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 99.
[18] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

Prezența „iraționalelor definitive" în gândirea lui D. D. Roșca a fost influențată într-o anumită măsură, chiar de lectura *Eonului dogmatic*, cartea care deschide sistemul filosofic al lui Blaga.[19]

Formulele lui D.D. Roșca în care existența este considerată, „și rațională, și irațională, și rezonabilă, și absurdă"[20] sau „nici rațională, nici irațională" constituie în opinia lui Gh. Vlăduțescu o antinomie:

> D. D. Roșca gândea aporetic. Rațional *și* irațional (iar nu rațional *sau* irațional) este, în pură aporeticitate, în modalitatea cea mai pură a acesteia, logica antinomică. Antinomiilor kantiene li s-ar putea adăuga prea bine și aceasta: Lumea este rațională, Lumea este irațională.[21]

Or o antinomie, neputând fi rezolvată logic (în cazul lui D.D. Roșca, nici măcar dintr-un punct de vedere axiologic), reclamă o atitudine metafizică. (Această recuperare a atitudinii la D.D. Roșca, amin-

---

[19] Marta Petreu argumentează în favoarea acestei influențe în Marta Petreu, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Polirom, Iași, 2011, pp. 189–203. De asemenea, Marta Petreu remarcă în același text și faptul că, în urma unor etichete puse de Lucrețiu Pătrășcanu, Blaga a avut de suferit din pricină că a fost considerat „iraționalist" și „mistic", în vreme ce D.D. Roșca, „idealist rationalist", a fost înțeles și acceptat ca și cum iraționalul nu ar fi fost prezent în opera lui.

[20] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 74.

[21] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 142.

Scanned with OKEN Scanner

teşte de schema dogmei creştine care, antinomică adesea, reclamă un mod de viaţă. Există un raport între o contradicţie intelectuală şi atitudinea care-i succedă, atitudine realizabilă pe un plan în afară de logică, în cazul de faţă, pe un plan existenţial. Evident că în *Existenţa tragică* avem o atitudine diferită de cea creştină, decurgând din premisele, ele însele tragice în confruntarea lor: este o atitudine de grandoare, demnitate umană şi eroism.) Partea a doua se intitulează tocmai „Atitudinea metafizică" şi aici D.D. Roşca trage consecinţele antinomiei raţionalităţii şi iraţionalităţii lumii, consecinţe vizibile de această dată în poziţia de factură afectivă, existenţială în faţa realităţii.

O atitudine subiectivă înseamnă însă critica opiniilor obiectiviste. D.D. Roşca aduce argumente împotriva *consecvenţei* empirismului şi determinismului ştiinţific. Argumentarea lui încearcă, în primul rând, să dovedească faptul că, la rigoare, ceea ce se numeşte *obiectivitate* nu-i deloc lipsit de adaosurile subiectivităţii omeneşti şi, de asemenea, nici de o premergătoare evaluare, nu mai puţin subiectivă şi, în al doilea rând, să demonstreze valabilitatea unei atitudini practice, de natură axiologică (estetică, morală, religioasă) în faţa lumii.

(1) Un prim argument se revendică de la critica pe care D. Hume a făcut-o cauzalităţii. Dacă ştiinţa pozitivă, asemenea empirismului filosofic, „exclude, ca nefondată, atitudinea spirituală care valorifică, care atribuie sens lucrurilor"[22], această poziţie nu se

[22] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, p. 153.

Scanned with OKEN Scanner

menține atunci când e vorba de „știința pozitivă deterministă". Aceasta, separând pe „ce este" de „ce trebuie să fie", îl acceptă numai pe cel dintâi, în timp ce pe cel din urmă îl recuză obstinată, de vreme ce e generatorul valorilor, întotdeauna marcate de subiectivitate. Poziția ei, spune D.D. Roșca, ar fi valabilă dacă și-ar menține consecvența până la capăt și

> ar elimina [...] ca subiectiv, *orice adaus mintal* ce intră cu titlu de element constitutiv în însuși miezul procedeelor sale de investigație, precum și în rezultatele, în „faptele" pe cari ea le descopere.[23]

Dar acest lucru nu se întâmplă, de vreme ce operează cu conceptul de cauzalitate, care, în lumina criticii lui Hume, reprezintă tocmai un „adaos mintal", fără de care experiența s-ar dovedi fragmentară și contingentă. Atunci de ce să nu fie acceptate și valorile? Mai ales că știința asumă în mod implicit faptul că „raționalitatea postulată de determinismul universal al științei pozitive, raționalistă în tendințele ei generale, este și ea o valoare", așadar că ideea de valoare e recognoscibilă în chiar fundamentul acesteia. Am putea spune că acest prim argument este, așadar, un argument în favoarea axiologiei, iar axiologia constituie un temei pentru o etică sau, în termenii lui D.D. Roșca, pentru o atitudine existențială.

(2) Un al doilea argument pe care D.D. Roșca îl aduce în sprijinul atitudinii axiologice este o rezonanță a celui de mai sus, susținând că puritatea cunoașterii

[23] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 153.

Scanned with OKEN Scanner

științifice este doar presupusă, de vreme ce valorificarea premerge observației științifice.

> Cunoașterea cea mai pură este [...] *alegerea* și considerarea unei forme oarecare de existență, a unui lucru pe cari l-am *ales* din multe altele, nenumărate, peste cari am trecut cu vederea. Judecata de existență: „lucrul acesta există" presupune ca prealabilă judecata de valoare: „lucrul acesta mă interesează, mă privește". Astfel, orice funcțiune de cunoaștere vine dintr-o evaluare.[24]

În concluzie, dat fiind „caracterul deconcertant al existenței"[25], care este pentru rațiunea teoretică și/nici rațională, și/nici irațională, se poate propune o atitudine practică, o atitudine numită „tragică" pentru că nu are suficientă întemeiere. În ciuda caracterului contradictoriu al existenței, noblețea și superioritatea spirituală a omului se poate manifesta printr-o atitudine eroică:

> Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutând să găsești fărâme de adevăr mânat de pura intenție de a le găsi, să lupți pentru a realiza crâmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată, cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă![26]

---

[24] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 158.
[25] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 185.
[26] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

Trăind astfel, „viața, cu seriozitatea ei tragică, îmbracă haina fermecătoare și emoționantă la extrem a marii arte". Suntem departe de Kant și de postulatele sale care asigurau, într-o lume viitoare, moralitatea perfectă care nu se putuse realiza în lumea aceasta. Mai degrabă, atitudinea lui D.D. Roșca seamănă cu cea a lui Camus, din *Mitul lui Sisif* (care avea să apară cu nouă ani mai târziu, în 1943). Existența tragică se încheie cu un imperativ, o replică la imperativul categoric kantian, o variantă, totodată, a unui imperativ de natură stoică: „Așază-ți fericirea supremă în experiențele ce le instituie, și nu în rezultatele pe care acestea par a le promite!"[27]

Existența tragică ar fi putut fi începutul unui sistem filosofic, pentru că D.D. Roșca „avea ce spune, avea stil, știa (sau putea) să se cenzureze (și se cenzura prea mult), nu-i lipsea intuiția (sau, cel puțin, deschiderea metafizică)".[28] Dată fiind vitregia vremii, D.D. Roșca s-a concentrat în perioada comunistă pe traducerea lui Hegel în limba română, iar *Existența tragică* nu a mai avut „o continuare pe măsură".[29] El rămâne o „valoare de rangul întâi"[30] a filosofiei românești, o personalitate în care se întâlnesc „sobrietatea germană, eleganța franceză [și] tradiția Școlii Ardelene".[31]

---

[27] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 192.

[28] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 139.

[29] Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, p. 62.

[30] Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 190.

[31] Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, p. 137.

Scanned with OKEN Scanner

LUCIAN BLAGA

Lucian Blaga (1895-1961), „cel dintâi dintre filosofii români”[1], este o personalitate complexă a culturii noastre și unul dintre creatorii de sistem filosofic organizat în trilogii. În cele ce urmează, ne vom opri asupra gnoseologiei, filosofiei culturii și mitosofiei sale.

Gnoseologia sau despre cunoaștere și mister

Conștiința filosofică, autonomia și legitimitatea ei

Trilogia cunoașterii, care este de fapt o pentalogie, deține un loc primordial în sistemul lui Blaga, fiindcă în funcție de gnoseologia exprimată aici se vor dezvolta liniile ulterioare ale construcției sistematice. Ideea centrală este cea a existenței misterului și a potențării sale prin cunoaștere, un fel de cunoaștere negativă care nu poate fi eliminată. Blaga formulează o veritabilă teorie a misterului, care este sinonim cu

[1] Marta Petreu, *Blaga, între legionari și comuniști*, Polirom, Iași, 2021, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

problematicul și nu comportă un sens religios sau mistic[2].

Despre conștiința filosofică este o introducere în filosofie, la origine un curs ținut la Cluj în 1946–1947. Scopul ei, metafilosofic, este cercetarea „structurii intime a gândirii filosofice" în vederea „constituirii unei conștiințe filosofice".

> Conștiința filosofică o socotim doar ca un joc secund, ca un apendice foarte treaz al filosofiei sau, altfel spus, ca o sumă de acte ale acesteia reflectate asupra ei însăși și intrate, firește, în sânge sub înfățișarea unor atitudini bine consolidate.[3]

Blaga vorbește despre autonomia filosofiei care este „ea însăși" și a cărei încoronare este metafizica – o atitudine ce devine polemică la adresa celor mai redutabili critici ai metafizicii – Kant, Comte și neopozitivism.

Adversară a simțului comun, filosofia se diferențiază de științe, chiar dacă la origine științele au făcut parte integrantă din filosofie. Iată cum arată comparația lui Blaga între filosof și omul de știință:

> Filosoful aspiră să devină autor al unei lumi, câtă vreme omul de știință își asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al

[2] Vezi Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, pp. 257–258.

[3] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii* (Opere 8), ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

fenomenelor. Filosoful se îndeamnă să convertească în termeni de înțelegere umană un mister amplu și adânc ca toată existența. Omul de știință se străduiește și el să convertească în termeni mai apropiați înțelegerii sale un mister, dar un mister circumscris și desfășurat mai mult orizontal decât pe dimensiunea adâncului. Filosoful își articulează problematica în legătură cu un tot ce depășește orice limită inerentă experienței, și anume nu numai în sens extensiv, ci și vertical, în înalt și în adâncime. Omul de știință taie sectoare din corpul vast al experienței și-și constituie o problematică, ce nu ține să epuizeze substraturile treptat mai profunde, ale fenomenelor luate în considerare. [...] Filosoful, conștient de vocația sa, își îndreaptă atenția și puterea de interpretare spre tot, iar când își circumscrie, ceea ce de asemenea se întâmplă foarte adesea, interesul la un anume câmp de fenomene, el adâncește numaidecât problematica acestui câmp, într-un sens, că prin soluțiile ce le dă, deschide ferestre, într-un fel sau altul, și spre totul existenței. Soluțiile științei, luate fiecare în parte, nu au această rezonanță largă, nu răspund în existența privită ca Tot.[4]

Odată stabilită această diferențiere între filosof și omul de știință, Blaga o dezvoltă prin câteva teme descrise comparativ. Experiența, de exemplu, este o experiență-pretext pentru filosofie și o experiență-instanță, pentru știință, unde poate fi supusă verificabilității. Punerea problemei diferă, de asemenea, semnificativ între cele două. Pentru filosofie, aria problemei este totul existenței sau lumea, iar „zarea

[4] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, pp. 94–95.

Scanned with OKEN Scanner

interioară" – asemănătoare ideii fenomenologice de orizont – rămâne „într-un mare grad indeterminată"; pentru știință însă, aria problemei este circumscrisă și zarea interioară „complex determinată".[5] În privința metodei, filosofii își inventează metodele, în timp ce în științe există un purism metodologic – aceeași metodă. În vreme ce viziunea științifică este orizontală, cea filosofică este un spațiu simbolic cu un relief anume, având caracteristici precum înălțimea, adâncimea, luminozitatea, seninul etc.

Blaga trece în revistă și alte trăsături ale filosofiei. Filosofia deține un „accent transcendental", prin care se înțelege certitudinea, temeiul, punctul pe care se sprijină un sistem filosofic. El exprimă încrederea pe care filosoful o are în mod absolut în ceva – de pildă încrederea lui Platon în puterea vizionară ideativă a spiritului sau încrederea lui Plotin în puterea de revelare a extazului. Chiar atunci când folosesc *motive* comune (devenirea, de exemplu), sistemele filosofice se diferențiază în funcție de „situația teoretică". Stilurile pot fi diferite – stil aforistic și fragmentar ori stil sistematic –, dar toate mărturisesc vocația metafizică a omului. Fără metafizică, chiar convențională, de circulație, [...] vulgară"[6], omul își pierde definiția sa.

La fel ca D.D. Roșca, Blaga consideră că filosofia se caracterizează prin gratuitate, spre deosebire de eficiența pragmatică a științei, fără ca această gratuitate să-i anuleze filosofiei o altă eficiență, cea culturală.

[5] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 104.
[6] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 169.

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia trebuie diferențiată și de artă, căci filosoful tratează „problemele lucide", folosește „metode logice" și deține „o viziune abstractă" cu potențial de generalizare, spre deosebire de creatorul de artă care lucrează cu intuiția și se adresează sensibilității celorlalți.

În concluzie, conștiința filosofică este o „particulară stare de luciditate", un „produs de supremă veghe a omului", pe deplin autonomă față de știință, artă sau celelalte domenii.

Cunoașterea dogmatică sau despre paradoxuri și antinomii

În lucrarea sa, *Eonul dogmatic*, publicată în 1931, Lucian Blaga anunța, în ultimul capitol, iminența unei noi epoci a gândirii, care să recupereze formula dogmatică de care e responsabil intelectul ecstatic.[7] Mai înainte de a explica acești termeni, să remarcăm că previziunea se datora în primul rând similitudinilor dintre epoca elenismului târziu și cea contemporană filosofului român.

> Criza spirituală a timpului nostru – afirma el – e o criză „elenistă", cu multe aspecte care pot fi privite ca tot atâtea avantaje și dezavantaje: amestecul eteroclit de doctrine încă necoagulate într-un întreg, relativizarea filozofiei, năvala miticului în conștiința vremii, mijirea sfioasă a unui nou ontologism

[7] Preluăm aici câteva idei publicate în Nicolae Turcan, „Eonul dogmatic – o profeție filosofică neîmplinită", *Tabor* I, nr. 3 (2007), pp. 54-60.

Scanned with OKEN Scanner

> vizionar, setea de ultime sinteze și tragica neputință a intelectului de a le crea. Întocmai cum elenismul antic a dus, prin toate elementele ce s-au amestecat în căldarea-i vrăjitorească, în cele din urmă la o prefacere verticală, de ridicare a vieții cu o octavă mai sus în scara spiritualității, tot așa „elenismul" *modern* va duce la o nouă ancorare a vieții în spirit și la o asemănătoare prefacere verticală în adânc și în înalt. Prefacerea ne interesează aici numai sub unghi intelectual, și sub acest unghi spiritul va îndura o deplasare de la intelectul enstatic spre intelectul ecstatic.[8]

Dogmele. Pentru Blaga, „dogmatic" nu înseamnă ceea ce însemna pentru Kant când vorbea despre „trezirea din somnul dogmatic". Sensul acestui cuvânt nu e, așadar, acela de „teză rațională"[9] susținută fără spirit critic, ci e dat de înțelegerea lui religioasă: învățătură de credință stabilită în urma dezbaterilor unui Sinod ecumenic, considerată învățătură revelată și devenită astfel normativă. Aplecându-se asupra dogmelor din interes pur filosofic și tratându-le „sub aspect exclusiv intelectual"[10], Blaga face o constatare majoră: în istoria controverselor dogmatice a învins întotdeauna formula antilogică, adoptându-se soluția cea mai absurdă, aceea care se situează în dezacord cu funcționarea logică a intelectului. Transferată în filosofie, Blaga definește dogma în felul următor:

[8] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1993 (1931), pp. 184–185.

[9] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 10.

[10] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

> Pentru noi „dogmă" e deocamdată orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înțelegerea, postulează o transcendere a logicii. [...] Dogma, întru cât ne interesează pe noi, adică din punct de vedere pur intelectual, e *„dogmă"* prin structura ei lăuntrică, și nu prin atitudinea oamenilor față de ea și nici prin eventualele ei conexiuni cu o colectivitate oarecare.[11]

În consecință, Blaga tratează dogma doar din punct de vedere formal, fără interes pentru conținutul ei religios – și structura formală, antinomică, este cea pe care o va folosi în filosofia sa.

Antinomia transfigurată. Operând, așadar, o *reducție intelectuală*, prin eliminarea atât a conținutului religios, cât și atitudinii existențiale, filosoful surprinde structura gândirii dogmatice și îi relevă unicitatea în raport cu alte paradoxii metafizice. Gândirea dogmatică are un mod propriu de soluționare a antinomiilor, care, deși se originează în Filon Alexandrinul, constituie acel *modo vivere* al soluțiilor Bisericii în timpul disputelor din primul mileniu. Înainte de a ajunge însă la o definiție, să vedem care este osatura intelectuală a unei dogme. Blaga exemplifică prin dogma Treimii, care afirmă că Dumnezeu este unul în ființă dar întreit în persoane.

Mai întâi are loc *procedeul stabilirii antinomiei*: aceasta este evidentă pentru că între unu și trei există un dezacord fundamental, dezacord ce nu poate fi rezolvat printr-o funcționare logică a intelectului. Soluționarea

[11] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

logică ar consta or într-o disjuncție exclusivă (Dumnezeu este sau unu, sau trei), ori într-o scindare logică a planurilor, dacă s-ar fi folosit două concepte nonsolidare, de pildă *esență* și *manifestări* (în această ordine, Dumnezeu ar fi putut fi considerat, în perfect acord cu logica umană, unu în ființa Lui, dar întreit în manifestările față de lume, ceea ce nu s-a întâmplat, preferându-se, ca de fiecare dată, soluția cea mai *intens* dogmatică sau, altfel spus, cea mai paradoxală). Niciuna dintre aceste rezolvări nu a fost acceptată, ci dimpotrivă, ele au fost condamnate de Biserică și considerate în afara adevărului de credință; de fapt, soluțiile alternative erau periclitante și pentru acea *atitudine existențială*, adică pentru viața care decurge dintr-o asemenea asumare teoretică (atitudine pe care, după cum am văzut, Blaga nu o ia în considerare, interesat numai de formula intelectuală în sine).

În al doilea rând, spune Blaga, are loc *transfigurarea antinomiei.* Acest procedeu operează prin scindarea a doi termeni solidari, *ființă* și *persoană*, care, în fond, nu pot fi gândiți separat. Metoda pare a masca antilogicul, încercând să escamoteze contradicția, dar „ceea ce pare *mascare* e în realitate o *transfigurare*".[12]

Scindarea celor doi termeni duce, în al treilea rând, la *postularea* unei soluții în afară de logică, soluție ce îngheață într-o formulă devenită adevăr de credință, *dogmă*. „Dogmele – afirmă Lucian Blaga – sunt antinomii transfigurate de misterul pe care ele vor să-l

[12] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

exprime".[13] Blaga recunoaște probitatea Sfinților Părinți participanți la Sinoadele ecumenice, atunci când vorbește despre transfigurarea antinomiei și despre diferențierea celor două concepte solidare.

> Această diferențiere se prezintă intelectului ca o încercare de mascare, de escamotare a antinomiei. Așa ar fi dacă nu am crede în probitatea intelectuală a celor ce au construit dogmele. [...] Autorii dogmelor nu s-au mărginit la stabilirea unor antinomii, pentru ca pe urmă să le escamoteze prin deghizare. Ceea ce pare *mascare* e în realitate o *transfigurare*.[14]

Posibilitatea de a vedea transfigurare, acolo unde un intelectual ateu ar putea vedea o mascare, ține deci de această încredere în bunele intenții ale Părinților Bisericii.

Gândire categorială și acategorială. Blaga distinge între această gândire dogmatică, unde conceptele sunt acceptate, dar se renunță la funcțiile logice – pentru că soluția este paradoxală – și gândirea *acategorială* a teologiei apofatice sau negative (Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, Nicolaus Cusanus), unde se renunță la concepte, prin negații succesive, dar se acceptă funcțiile logice ale intelectului. (De fapt, este dificil de asumat în cazul teologiei apofatice acceptarea funcțiilor logice ale intelectului, de vreme ce este vorba despre o „cunoaștere prin necunoaștere"; mai curând, ar fi vorba despre o deplină depășire atât

[13] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 47.
[14] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, pp. 46–47.

Scanned with OKEN Scanner

a conceptelor, cât și a funcțiilor logice, în vederea unei experiențe diferită de afirmații și negații discursive, o experiență mistică, a întâlnirii, care este o a treia cale).[15]

Intelect enstatic și intelect ecstatic. Lucian Blaga distinge „două stări fundamentale ale intelectului: starea «en-statică» și starea «ec-statică». Cât timp intelectul se așază în cadrul funcțiilor sale logice normale, e enstatic. Din moment ce intelectul, pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziție, trebuie să evadeze din sine, să se așeze cu hotărâre în afară de sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcțiile sale logice, el devine ecstatic".[16] Firește, în această definiție, intelectul ecstatic este cel responsabil de formularea antinomiilor dogmatice. Starea lui naturală fiind cea enstatică, el are nevoie de un „îndemn", de un „impuls" care-i vine „din afară".

> Numai un motiv covârșitor are darul să prilejuiască intelectului o ecstazie și să o sprijine. Un asemenea motiv poate fi autoritatea cuvântului presupus ca *revelat*. [...] Același rol îl poate juca și *experiența*.[17]

Blaga numește acest impuls „impulsul saltului ecstatic".[18]

---

[15] Am tratat acest subiect al teologiei apofatice în Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, Eikon, București, 2016, pp. 189–210.

[16] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 120.

[17] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, pp. 124–125.

[18] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 125.

Scanned with OKEN Scanner

Dogma și transcendentul. Privind către istoria filosofiei, Blaga oferă trei răspunsuri la întrebarea privind posibilitatea de cunoaștere a transcendentului, iar cunoașterea dogmatică se numără printre acestea, avându-și individualitatea și originalitatea sa: (1) transcendentul e raționalizabil și formulabil fie prin rațiune (eleații, Aristotel, Spinoza, Leibniz), fie printr-un fel de intuiție intelectuală (unicul lui Plotin, absolutul lui Schelling, conștiința la Bergson), fie prin rațiune dialectică (Hegel); (2) transcendentul e neraționalizabil și neformulabil (agnosticismul, criticismul kantian); (3) transcendentul e neraționalizabil, dar formulabil (dogmatismul lui Philon din Alexandria, dogmatismul creștin și cel gnostic).

Prezența paradoxurilor în gândirea filosofică și științifică este determinată de coexistența mai multor teorii diferite care necesită o sinteză nu întotdeauna realizabilă. Gândirea dogmatică ar fi, așadar, acea gândire care acceptă drept constitutiv formula paradoxală și antinomică. Experiența poate să pună probleme care ar putea fi rezolvate după o metodă dogmatică. De exemplu, spune Blaga, în fizică, teoria cuantelor poate fi rezolvată printr-o antinomie transfigurată (lumina e ca act – ondulație, ca energie – cuante).

Blaga consideră că lumea contemporană anunță un nou eon dogmatic, adică o epocă în care gândirea va accepta paradoxul. Este „o nouă lume spirituală de lungă durată”[19], în care poate fi reabilitat intelectul

[19] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, p. 300.

Scanned with OKEN Scanner

ecstatic. Acest eon dogmatic va veni după epoca noastră, sincretică, similară cu epoca elenistică, după care a apărut eonul creștin. Importantă este utilitatea tipului de gândire paradoxală pe care Blaga o va folosi în continuare, în construcția sistemului său.

Cunoaștere și mister

În *Cunoașterea luciferică*, Blaga va dezvolta teoria cunoașterii într-o amplă operațiune analitică menită să pună în valoare permanența misterului și dimensiunea duală a cunoașterii – cunoaștere *luciferică* și *paradisiacă*. Intelectul este problematic, afirmă Blaga, fiindcă, mai înainte de a funcționa logic, acționează prin „tururi de forță", adică paradoxal, pe baza unor licențe pe care trebuie să le acceptăm ca făcând parte din procesul însuși al cunoașterii. Un exemplu este *ecuația falsă* prin care intelectul operează cu concepte fără să țină cont de asimetria care există între concept și concret: conceptul debordează concretul din punct de vedere logic, la fel cum concretul debordează conceptul prin ilogic și concretețe). (De notat că pentru Blaga „sinteza dialectică nu e un produs logic", ci înseamnă „o trimitere la intuiție și nu e imaginabilă fără de posibilitatea intelectului de a plăsmui concepte în contact cu iraționalul ca atare al intuiției".[20]) Un alt exemplu ar fi cel al *ecuațiilor adevărate* care sunt trecute cu vederea de intelect: antinomicul logic, adică (1) existența unor concepte care din punct de vedere

[20] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, pp. 312–313.

Scanned with OKEN Scanner

logic sunt antinomice (devenirea, de pildă, implică neexistența și existența) și (2) a unor concepte plăsmuite pur și simplu de intelect (număr infinit, spațiu infinit etc.).

De aceea, e nevoie să vorbim de două tipuri de cunoaștere, chiar dacă se are în vedere „același material obiectiv"[21], tipuri cărora Blaga le dă nume mitice: o cunoaștere *paradisiacă* și o cunoaștere *luciferică*. Cunoașterea paradisiacă, „se caracterizează prin fixare asupra «obiectului», asupra obiectului socotit în întregime, dat, sau cu posibilități de a fi dat, fie în intuiție, fie în abstracțiune, fie în imaginație". În opoziție, cunoașterea luciferică nu consideră că obiectul este dat în întregime, ci îl consideră „despicat în două, într-o parte care *se arată* și într-o parte care *se ascunde*"[22], *fanicul* și *cripticul* – o distincție inspirată de Heidegger, fără ca Blaga să folosească și conceptul de adevăr folosit de filosoful german.[23] Cunoașterea luciferică se ocupă de mister, cuvânt care „trebuie ridicat în măsura posibilității la demnitatea de noțiune"[24], „începe prin deschiderea unui mister"[25] dintr-o serie de mistere latente și are drept scop varierea misterelor. Necunoscutul, în cunoașterea paradisiacă este de tipul *hiatului*, care atunci când devine cunoscut se adaugă celorlalte cunoștințe. Cunoașterea paradi-

[21] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 318.
[22] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 316.
[23] Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, Polirom, Iași, 2024, p. 139.
[24] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 319.
[25] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 321.

Scanned with OKEN Scanner

siacă „progresează extensiv în necunoscut prin scoaterea la iveală de noi obiecte" și „reduce numeric misterele latente ale lumii prin determinarea lor conceptuală".[26] În cunoașterea luciferică însă, necunoscutul este ascunsul, care chiar când va cunoaște anumite variații nu va anula misterul.

> Problemele pe care le pune cunoașterea luciferică nu se desenează pe fondul unui mister deschis, unic și universal, conceput de la început drept inaccesibil. Ele sunt puse în cadrul unei imense eterogenități de mistere latente, dintre care fiecare în special e susceptibil de a fi deschis ca mister.[27]

Cele două tipuri de cunoaștere sunt, așadar, diferite:

> ...în problemele cunoașterii luciferice, actul prin care se deschide un mister implică o *anulare virtuală* a pozițiilor conceptuale ale cunoașterii paradisiace. [...] Materialul fanic al „unei probleme puse" suportă pe urma operațiilor cunoașterii luciferice o *dislocare categorială*. [...] Cunoașterea luciferică spintecă cunoașterea paradisiacă, afirmându-se într-o productivă adversitate față de ea.[28]

Blaga vorbește despre o variere calitativă a misterelor, care pot fi de mai multe feluri: latente, deschise, atenuate (plus-cunoaștere), permanentizate (zero-cunoaștere) și potențate (minus-cunoaștere). Misterele

---

[26] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 324.
[27] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 322.
[28] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 359.

Scanned with OKEN Scanner

deschise și variate prin cunoașterea luciferică pot fi redeschise, „adevărate serii de mistere".[29] Cripticul este revelat printr-o punte de salt, care este o idee anticipativă, „ideea teorică" o numește Blaga, aflată în tensiune cu fanicul. Idea teorică își va pune pecetea sa asupra construcției teoretice ulterioare prin care se va încerca soluționarea misterului. Dacă misterul este atenuat, atunci este vorba de plus-cunoaștere; dacă misterul este permanentizat, avem zero-cunoaștere; iar dacă misterul este potențat, Blaga vorbește despre minus-cunoaștere. Minus-cunoașterea sporește misterele, este o activitate a intelectului ecstatic și se etalează antinomic, prin antinomii transfigurate.

Cunoașterea luciferică trece prin mai multe momente, pe care Blaga le grupează în trei faze: faza punerii problemei, cea de trecere spre soluționarea problemei și cea a soluționării propriu-zise a problemei, în care este enunțată o construcție teoretică.[30] În final, Blaga formulează principiul inconvertibilității iraționalului, potrivit căruia „iraționalul existenței e «raționalizabil» în sensul reductibilității numerice sau calitative, dar nu e convertibil în «rațional»".[31] Prin aceasta filosoful nu susține o filosofie care ar putea sta sub numele de iraționalism, ci, în opinia lui, un „raționalism ecstatic", adică un raționalism mai profund decât raționalismul superficial. Cunoașterea nu e unitară, ci polară, discontinuă și ireductibilă:

[29] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 407.
[30] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 368.
[31] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 429.

Scanned with OKEN Scanner

> În adevăr, prin cunoașterea paradisiacă ne simțim parcă în lumea grației, pe când prin cunoașterea luciferică ne simțim părtași la nu știm ce mare tragedie.[32]

O observație teologică se impune aici: chiar dacă Blaga s-a inspirat din teologia negativă sau apofatică, rolurile sunt la el *răsturnate*, pentru că în teologie lumea harului este cea a misterului ireductibil asociat prezenței și trăirii lui Dumnezeu.

Cenzura transcendentă

De fapt, această răsturnare este explicabilă prin faptul că Marele Anonim, numele pe care Blaga îl dă lui Dumnezeu, spre deosebire de Dumnezeul creștin, pune o cenzură cunoașterii umane prin raționalitatea însăși, după cum scrie Blaga în *Censura transcendentă*. Aici Blaga va trage consecințele metafizice ale analizei din *Cunoașterea luciferică*, optând pentru o „expansiune metodologică cât mai largă" în determinarea raportului dintre „principiul metafizic absolut" și „cunoașterea individuată".[33] Teza centrală este formulată de Blaga astfel:

> Din motive care țin de domeniul echilibrului existențial, Marele Anonim *se apără* pe sine și toate misterele derivând din el, de aspirațiile oricărei cunoașteri individuate, creând între aceasta și misterele existențiale o rețea de factori izolatori.

[32] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 436.
[33] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 449.

Scanned with OKEN Scanner

> Rețeaua izolatoare pusă – între misterele existențiale și cunoașterea individuată – se manifestă în forma specială a unei „censuri". De vreme ce censura aceasta își are centrul inițiator dincolo de orizontul nostru crono-spațial, o numim „censură transcendentă". Prin censura transcendentă intercalată înadins și din superioare motive, între misterele existenței și cunoașterea individuată, se refuză cunoașterii individuate orice cuprindere pozitiv-adecvată a misterelor existențiale.[34]

Această cenzură este un act veșnic, asigurând totodată păzirea celorlalte mistere existențiale derivate, în fața dorinței cunoașterii individuate.

Există revelații ale misterului, dar aceste revelații nu sunt adecvate, ci disimulatoare, menite mai degrabă să ascundă decât să reveleze, un fel de revelații cenzurate. Ontologia cenzurii subliniază motivările cenzurării. (1) O motivare *minimală*, ce susține că dacă n-ar exista cenzura, viața și spiritul ar fi condamnate la o „stază perpetuă". (Aici am putea obiecta, teologic, că Sf. Grigore de Nyssa vorbește despre urcușul din stază în stază, pe care îl numește *epectază*, chiar în împărăția lui Dumnezeu. Deci staza este eliminată de infinitatea lui Dumnezeu. De asemenea, o a doua obiecție ar fi aceea referitoare la faptul că și conștiința existenței unei cenzuri transcendente poate conduce la o stază, la întrebarea: „La ce bun orice cunoaștere?"). (2) A doua motivare este *medie*: cunoașterea fără cenzură ar constitui o primejdie pentru subiectul

[34] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, pp. 450–451.

Scanned with OKEN Scanner

cunoscător și pentru echilibrul său ontologic. (3) Iar a treia motivare, cea *maximală*, afirmă că în absența cenzurii ar exista o primejdie chiar pentru Marele Anonim. Oricum, pentru Blaga, această cenzură are un caracter totalitar și preventiv.[35]

Din pricina cenzurii, cunoașterea individuată se bucură doar de revelații disimulatoare și de o iluzie a adecvării cunoașterii:

> Cunoașterea individuată atunci când e stăpânită de o revelație disimulatoare, e stăpânită de obicei și de credință, pe cât de neîntemeiată, pe atât de netăgăduită, că revelația e *arătare pură, nedisimulatoare* și că obiectul i se arată în chip adecvat, nealterat. Numim această credință *iluzia adecvației*. [...] Iluzia adecvației constituie o *supraasigurare* a censurii transcendente.[36]

Da fapt, are loc o integrare în mister – prin atenuare, permanentizare și potențare a misterului –, fazele dramei fiind: starea de grație, ieșirea din grație, orgoliul luciferic, eșuarea, integrarea în mister.

Locul rațiunii este *„undeva între momentele prin care se realizează apologia ontică a misterelor existențiale"*.[37]

> *„Raționalitatea nu e punte de contact între om și Marele Anonim, ci mai curând un izolator. Sau mai precis: raționalitatea e o structură imprimată cunoașterii individuate în ordinea censurii transcendente"*.[38]

---

[35] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, pp. 483–488.
[36] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 489.
[37] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 501.
[38] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 500 (subl. aut.)

Scanned with OKEN Scanner

În aceste condiții, tipurile de cunoașterii înțelegătoare sunt cinci, din punctul de vedere eipstemologic-gnoseologic: (1) cunoașterea concretă; (2) cunoașterea paradisiacă, implicând-o și pe cea concretă; (3) cunoașterea luciferică, implicând-o și pe cea paradisiacă; (4) cunoașterea mitică; (5) cunoașterea ocultă. Din punctul de vedere al metafizicii, avem trei tipuri de cunoaștere: (1) cunoașterea absolută pozitiv-adecvată și nelimitată (atribuită prin ipoteză Marelui Anonim); (2) cunoașterea individuată: censurată, dar nelimitată și împărțită în cvasi-cunoaștere și cunoaștere-negativ; și (3) cunoașterea pozitiv-adecvată, dar limitată[39]. Concluzia lui Blaga este pesimistă: Marele Anonim „a pus în noi îndemnul irevocabil spre «adevăr», îndemn întemeiat în însăși natura cunoașterii, dar prin censura-i transcendentă ni-l refuză".[40]

Filosofia culturii

Pentru sistemul filosofic al lui Lucian Blaga, „valoarea cea mai înaltă e creația".[41] Este o idee pe care filosoful român o va dezvolta atât în filosofia culturii, cât și în mitosofia Marelui Anonim. Filosofia culturii, de care ne vom ocupa în continuare, a fost edificată în mai multe trilogii[42], dar în textul de față

[39] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 529.

[40] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 542.

[41] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 544.

[42] În recenta sa monografie la filosofia lui Blaga, Marta Petreu remarcă că filosoful român a făcut filosofia culturii în trei din trilogiile sale: în Trilogia culturii, în principal, dar există

Scanned with OKEN Scanner

ne vom interesa de *Orizont și stil* (1935), *Spațiul mioritic* (1936) și *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937) – cele trei titluri incluse în *Trilogia culturii*. Chiar dacă a fost influențat de diverși gânditori – Nietzsche, Simmel, Riegl, Frobenius, Dvorak, Spengler ș.a. –, nu e mai puțin adevărat că Blaga rămâne original.[43] Blaga este interesat de „geneza, esența și sensul culturii", din perspectiva omului considerat „animal cultural".[44] Două sunt componentele fundamentale ce caracterizează creația culturală: *stilul*, pe care-l va discuta în primele două cărți ale trilogiei, și *metafora*, discutată în ultima carte a trilogiei.

Matricea stilistică

În *Orizont și stil*, Blaga explică prin stil diferențele dintre culturi – vorbind despre „cultura bizantină", „cultura arabă", „cultura indiană" și „cultura românească". Întrucât „nu există vid stilistic", stilul reprezintă „un fenomen dominant al culturii umane"

---

elemente și în Trilogia valorilor și Trilogia cosmologică (Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, pp. 210, 214). Autoarea subliniază că Blaga a înțeles termenul de „cultură" în sensul filosofiei germane, fără a oferi însă o definiție afirmativă a acesteia, ci doar una negativă: cultura „nu este un «organism»" (ibid.).

[43] O demonstrație în favoarea originalității lui Blaga în raport cu filosofia lui Spengler a fost realizată de Michael Jones în „Blaga's philosophy of culture: More than a spenglerian adaptation", *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Philosophia* 48, nr. 1-2 (2003), pp. 167-174.

[44] Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, p. 252.

Scanned with OKEN Scanner

ce „intră într-un chip sau altul în însăși definiția ei”[45], predeterminând creațiile umane în mod inconștient. De la început trebuie subliniat că, în această „insolită teorie a inconștientului”[46], stilul deține o dimensiune *a priori* – idee prezentă încă din „laboratorul presistemic” din anii tinereții[47], chiar dacă acesta „ni se descoperă în parte ca o unitate de forme, accente și atitudini, dominante, într-o varietate formală și de conținuturi, complexă, diversă și bogată”.[48]

Ce metode sunt adecvate cercetării unei asemenea teme? Metoda *fenomenologică* este respinsă, considerată prea descriptivistă; intenționalitatea – care este conștientă – nu poate da seama despre fenomenul stilului care este, în geneza lui, inconștient. Metoda *morfologică* – folosită de Oswald Spengler, de pildă, în analiza decadenței și declinului Occidentului – are șanse mai mari, dar și ea este considerată insuficientă în fața orizonturilor, accentelor și atitudinilor stilistice. De aceea Blaga folosește și sugestii care provin din psihanaliză – Freud și Jung și are intenția de a întemeia

[45] Lucian Blaga, *Trilogia culturii* (Opere 9), ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1995, p. 70..

[46] Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, p. 60.

[47] Conceptul stilului este folosit încă din 1924 din volumul Filozofia stilului (Lucian Blaga, *Filozofia stilului*, Cultura Națională, București, 1924.). Încercând să ajungă profesor la Universitatea din Cluj, Blaga a propus-o ca teză pentru examenul de docență, dar a fost respins. Pentru detalii, a se vedea Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, pp. 36-48.

[48] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

o disciplină nouă pe care o numește „noologie abisală": „Noologia abisală se referă la structurile spiritului inconștient (*noos*, *nous*) căci alături de un «suflet» inconștient, noi admitem și existența unui «spirit» inconștient".[49] Inconștientul nu este doar organic (ca la Schelling și Hartmann), nu este nici doar un simplu receptacol, cum consideră psihanaliza; inconștientul are un caracter mai degrabă cosmotic, decât haotic, este „înzestrat cu un miez substanțial organizat după legi imanente", „o realitate psihică de mare complexitate, cu funcții suverane" ce „posedă un caracter mai «cosmotic» decât conștiința".[50] Aidoma disputei dintre raționalism și empirism, Blaga afirmă că „nimic nu este în inconștient ce n-a fost înainte în conștiință, afară de inconștientul însuși".[51] Folosindu-se de ideea transcendentalului kantian, care la filosoful german era format din douăsprezece categorii ale intelectului și două intuiții ale sensibilității, spațiul și timpul, Blaga vorbește despre categoriile stilistice care, deși au același statut *a priori* precum cele kantiene, își au sediul nu în intelect, ci în inconștient. Evident, spre deosebire de inconștientul freudian, loc haotic al refulărilor succesive, inconștientul stilistic blagian este cosmotic și categorial.[52]

---

[49] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 80.

[50] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, pp. 84–85.

[51] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, pp. 86–87.

[52] Despre influențele apriorismului transcendental kantian asupra apriorismului stilistic blagian, a se vedea George G. Constandache, „Critique of the unconscious: Kantian influences

Scanned with OKEN Scanner

Acest inconștient stilistic ajunge la lumina conștiinței fie prin sublimare, ca în cazul conținuturilor inconștiente deghizate, fie, consideră Blaga, prin personanță, cum se întâmplă cu conținuturile inconștiente nedeghizate. Categoriile inconștientului, care alcătuiesc ceea ce Blaga, influențat de Jung[53], numește „stilistică", sunt următoarele: (1) *orizontul spațial* (unde întâlnim diferite forme de spațiu: infinitul, spațiul-boltă, planul, spațiul mioritic, spațiul alveolar-succesiv; (2) *orizontul temporal* (*timpul-havuz*, îndreptat către viitor – iudaismul, Hegel, evoluționismele; *timpul cascadă*, cu accent pe trecut ca pe o epocă perfectă – mitologia, Platon, neoplatonicii, gnosticii); și *timpul fluviu*, care accentuează permanența prezentă (ca în filosofia istoriei a lui Rickert și Windelband); (3) *accentele axiologice* (afirmativ și negativ); (4) *anabasicul* și *catabasicul* și *atitudinea neutră*, care privesc sentimentul destinului și orizontul – *anabasicul* însemnând înaintarea europeanului în orizontul său, *catabasicul* retragerea indiană din orizont, iar atitudinea neutră fiind ilustrată de etiopian; (5) *năzuința formativă*, care cuprinde *individualul* (cultura apuseană și germană), *psihicul* (Platon, sculptura și mitologia antică) și *stihialul* (schema, elementul, sinteza – prezente în arta egipteană, pictura și me-

---

in the works of Lucian Blaga", *Man and World* 30, nr. 4 (1997), pp. 445-452.

[53] Marta Petreu arată că Jung a folosit chiar termenul de matrice, pe care Blaga l-a preluat și l-a folosit în filosofia sa (vezi Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, pp. 235-237).

Scanned with OKEN Scanner

tafizica bizantină).[54] Importanța matricei stilistice este că ea se imprimă, din inconștient, tuturor creațiilor umane, opere de artă sau concepții metafizice, doctrine științifice și concepții etice și sociale. Fiecare stil cultural poate fi judecat potrivit trăsăturilor sale, raportându-se la matricea stilistică proprie, ca factor de întemeiere și geneză. „Frontul creator uman în raport cu «lumea» nu e simplu cum crede Kant și toți care l-au urmat, ci multiplu sau cel puțin dublu"[55], scrie Blaga, argumentând în favoarea existenței unui apriorism inconștient, pe lângă cel kantian, conștient, al sensibilității și intelectului.

Spațiul mioritic sau despre românismul spiritual

Matricea stilistică românească este discutată în *Spațiul mioritic*. De fapt, acesta este numele pe care Blaga îl dă spațiului-matrice românesc cu sediul în inconștient: „Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului: spațiu mioritic".[56]

---

[54] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 179. A se vedea și Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, p. 253.

[55] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 180.

[56] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 196. S-a remarcat că „spațiul mioritic" a devenit „un loc comun – până la trivialitate" în discursul identitar românesc (vezi Irina Livezeanu, „Generational politics and the philosophy of culture: Lucian Blaga

Scanned with OKEN Scanner

Blaga compară spiritualitățile creștinismului catolic, protestant și ortodox pornind de la ideea stilului, iar nu de la diferențele dogmatice. În toate cele trei confesiuni este vorba despre o bipolaritate: transcendent – lume (istorie). În privința lumii sau istoriei, categoriile acestor confesiuni sunt diferite: catolicismul le preferă pe cele ale autorității, protestantismul pe cele ale libertății, iar ortodoxia pe cele organice:

> Categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertății: independența convingerilor, deliberarea, problematizarea, hotărârea, datoria, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea.[57]

De asemenea, și în cazul transcendentului viziunile diferă, Blaga exemplificând aici cu trei stiluri arhitectonice de construcție a bisericilor: stilul roman-basilican, stilul gotic și stilul bizantin. Interpretate metafizic, aceste stiluri arhitecturale dezvăluie raporturile omului cu transcendența. De exemplu, formele severe ale stilului roman vorbesc despre o transcendență absentă, căreia i se substituie preotul: „preotul și ritualul sunt pentru omul roman un surogat suficient al transcendenței", iar Biserica este un stat

---

between tradition and modernism", *Austrian History Yearbook* 33 (2002), p. 208).

[57] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 210.

Scanned with OKEN Scanner

al lui Dumnezeu pe pământ.[58] Catedrala gotică, cu liniile sale care țâșnesc înspre cer, înseamnă „un elan spiritual de jos în sus, o transformare a vieții în sensul transcendenței, o transfigurare dinamică și prin efort uman a realității", al cărei corelativ spiritual este mistica medievală germană.[59] Catedrala bizantină – modelul fiind aici cel de la Aghia Sofia din Constantinopol – indică „transcendentul care coboară spre a se face palpabil", dovedind că „o revelație de sus în jos este posibilă", că „grația se întrupează din înalt, devenind sensibilă", că „spațiul terestru poate deveni vas, în care să se reverse de sus în jos transcendentul".[60] Lumina, într-o biserică bizantină, pare „o lumină neterestră, care se arată invadând de sus în jos lăcașul, o lumină de o materialitate mai pronunțată decât a luminei omniprezente a zilei", de aceea mistică răsăriteană este o mistică a luminii.[61] Este aici o perspectivă pe care Blaga o numește „sofianică" (de la *sophia*, înțelepciune), manifestată în coborârea transcendentului și în credința că „omul poate deveni vas al acelei transcendențe" (sunt comentați gânditorii ruși – teologi și filosofi deopotrivă – Pavel Florensky, Serghei Bulgakov și Nikolai Berdiaev).[62]

Blaga vorbește apoi despre pitoresc și revelație, despre duh și ornamentică – cu o discuție despre arta

[58] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, pp. 228–229.
[59] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 229.
[60] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 229.
[61] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 232.
[62] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 240.

Scanned with OKEN Scanner

populară românească, pe care o vede estrem de echilibrată în dozajul „între geometrie și motive organic-stilizate"[63] și despre dor, subliniind „înclinarea spre nuanță și discreție" a poporului român[64]. Arta populară românească „excelează așadar printr-o consecvență stilistică de mare accent. Dar ea mai excelează și prin altceva: prin măsura și prin ritmul manifest în distribuția motivelor"[65].

Filosoful formulează o teorie a retragerii din istorie a poporului român și a revenirii sale, fără patima lui Cioran și fără năduful critic al acestuia.[66] „În genere, scrie Blaga, românii s-au ferit, prin nepăsare, să participe la o istorie, care nu era expresia ființei lor".[67] Pe urmele lui Rădulescu-Motru[68], Blaga vorbește despre „românism", afirmând că el există în pofida vitregiilor istoriei, ca o constelație de determinante spirituale. Aplicând matricea stilistică la poporul român, Blaga își încheie cartea vorbind despre un apriorism românesc și despre un „românism spiritual" cu potențe creatoare:

---

[63] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 286.

[64] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 289.

[65] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 286.

[66] A se vedea Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Criterion Publishing, Norcross, 2002 (1936).

[67] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 310.

[68] A se vedea încercarea de spiritualitate din Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul: catehismul unei noi spiritualități* (Ideea Românească), Editura Științifică, București, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

> Care sunt aceste potențe? E înainte de toate un anume ondulat orizont spațial, cel mioritic, și la fel un orizont de avansare legănată în timp. Ele formează coordonatele unei spiritualități. Fuzionează cu aceste orizonturi înainte de orice un sentiment al destinului, trăit tot ca o ondulare, ca o alternanță, de suișuri și coborâșuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se urmează ritmic dealurile încrederii și văile resignării. Vine pe urmă șiragul celorlalte determinante: o preferință arătată categoriilor «organicului» ale lumii și o tendință de transfigurare «sofianică» a realității. Năzuința formativă se conturează și e activă îndeosebi ca orientare spre forme geometrice și stihiale, aceasta într-un chip organic atenuat. Adăugăm mănunchiului o invincibilă dragoste de pitoresc și de asemenea un foarte vădit simț al măsurii și al întregului. Pentru rotunjirea complexului să mai notăm că toate determinantele se realizează oarecum sub surdină; parcă în izbânda lor se pune un mare frâu; totul se înfăptuiește cu un uimitor simț pentru nuanță și cu tot atâta simț al discreției.[69]

S-a remarcat că, tratând despre spiritualitatea poporului român, Blaga este inconsecvent cu ceea ce teoretizase în *Orizont și stil*: sofianicul devine un factor stilistic nou, iar istoria devine un factor care explică întârzierea culturii române *din afară spre înăuntru*, adică invers decât acționau categoriile stilistice *a priori* ale matricei.[70]

---

[69] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, pp. 327–328.

[70] Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, pp. 301-302.

Scanned with OKEN Scanner

Metafora, între revelare și cenzură

În *Geneza metaforei și sensul culturii*, Blaga ia în discuție ce-a de-a doua componentă, pe lângă stil, a creației culturale: metafora. Cultura nu este un organism, nu are un suflet, de aceea vârstele ei nu se succed în mod necesar. Cultura minoră se diferențiază de cea majoră prin faptul că în cea dintâi, oamenii se află încă „sub zodia «copilăriei»", într-o „vârstă biologică". Trecerea de la cultura minoră la cea majoră se face prin trecerea la o „vârstă adoptivă":

> S-ar zice că creatorii de cultură au două vârste; una e vârsta reală, biologică, individuală – cealaltă e o *vârstă adoptivă*, sub ale cărei auspicii ei creează ca sub înrâurirea unei atotputernice zodii.[71]

Cultura minoră este anistorică, durabilă și aproape de natură, în vreme ce cultura majoră este istorică, trecătoare și expusă catastrofelor și, în raport cu natura, este o cultură care îl înstrăinează pe om de natură.

În afară de stil, operele de artă mai au și o substanță, care este tocmai *metafora*.[72] Există metafore *plasticizante*, care nu aduc nimic nou, în care concretul este adecvat la abstract, și metafore *revelatorii*, care sporesc semnificația faptelor la care se referă, pentru

---

[71] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 339.

[72] Metafora ca substanță a culturii este o înțelegere originală a lui Blaga, pe care Marta Petreu o consideră „o idee mare", însă neargumentată suficient, Marta Petreu, *Filosofia lui Blaga*, pp. 239-243.

Scanned with OKEN Scanner

că se ocupă cu revelarea unui mister. (Blaga transferă în această distincție o distincție kantiană între judecățile analitice, care nu aduc nimic nou, și cele sintetice, care aduc ceva nou cunoașterii.[73]) Blaga ia apoi în discuție miturile pentru a le releva sensul originar, acela de revelare a misterului. Miturile pot fi *semnificative*, revelând semnificații cu echivalent logic, sau *trans-semnificative*, revelând semnificații fără echivalent logic. În acest al doilea caz, miturile revelează ceva inaccesibil ideilor:

> Pentru cuprinderea semnificațiilor avem disponibile, ca organ special, „ideile". Pentru cuprinderea trans-semnificațiilor avem modul „miturilor". Mitul nu poate fi deci tălmăcit în graiul ideilor. Ceea ce ni se revelează prin mituri nu este revelabil decât pe această cale. Acest ceva este inaccesibil ideii. Întocmai cum ceea ce este „poezie" într-o poezie nu poate fi tradus în proză. A prozaiza mitul înseamnă a-l degrada la alegorie, și este o ocupație seacă și fără duh a pedanților, care focului astral îi preferă zgura".[74]

O altă idee importantă care merită amintită este cea legată de singularitatea omului datorată mutației ontologice prin care a devenit creator. Spre deosebire de animal, unicitatea omului constă în câteva trăsături esențiale: (1) omul există „în orizontul misterului și pentru revelare", iar nu în imediat și pentru securitate,

[73] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. a 3-a, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, pp. 56-59.

[74] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 376.

Scanned with OKEN Scanner

ca animalul; (2) omul este „înzestrat cu destin creator de cultură" și deține nu doar categorii cognitive, ca animalul, ci și categorii abisale; (3) omul este singurul care poate crea o civilizație, variabilă sub aspect stilistic și istoric, așadar mai mult decât simpla posibilitate de a produce.[75] „Cultura nu e un epifenomen, sau ceva contingent în raport cu omul. Ea e împlinirea omului".[76]

> *Așa cum în natură admitem mutațiuni biologice de apariție subită prin salturi a unor noi specii, trebuie să admitem în cosmos și mutațiuni ontologice de noi moduri de a exista ca atare. Cultura este semnul vizibil al unei asemenea mutațiuni ontologice.*[77]

În ciuda acestei mutații, asemenea stilului, și metafora reprezintă o frână transcendentă pusă de Marele Anonim, pentru conservarea misterelor.

Filosofia blagiană a culturii a fost receptată ca o filosofie ce răspundea la o problemă prezentă în filosofia românească – aceea a specificului național. Blaga a edificat un sistem filosofic impresionant în care înțelegerea spiritualității românești și-a găsit locul său. Evidențiind, rolul demiurgic și excepțional al omului, de creator cultural, filosoful român a oferit, prin gândirea sa, o explicație sistematică a genezei, existenței și rolului culturii. În definitiv, cultura a reprezentat pentru Blaga un fel de paradis posibil într-o lume amenințată de tragic.

---

[75] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, pp. 473–474.

[76] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 443.

[77] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 445 (subl. în orig.).

Scanned with OKEN Scanner

Marele Anonim sau mitosofia

Chiar dacă nu vom discuta toate trilogiile lui Blaga *in extenso*, merită să încheiem cu o prezentare a mitosofiei sale, pentru a vedea cum îl înțelege pe Marele Anonim, „Dumnezeul-demon"[78] care pune limite cunoașterii umane. Este vorba despre cartea *Diferențialele divine* (1939), prima din *Trilogia cosmologică*, în care ni se oferă un eseu de cosmologie metafizică, cheia de boltă a sistemului lui Blaga, el fiind conștient că propune un mit metafizic și că Marele Anonim nu ar putea fi considerat sinonim cu Dumnezeul de care vorbesc teologii.

Marele Anonim, „existență de o copleșitoare complexitate și amploare", reprezintă „un sistem autarhic deplin" care „ființează ca un tot suficient sieși". Plenitudinea sa este vizibilă în generarea reproductivă și, cu toate că ar putea crea la infinit alți Mari Anonimi asemenea lui, alte toturi divine, el nu o face, pentru a nu provoca „o gravă teoanarhie".[79] Grija Marelui Anonim este, așadar, stăvilirea unui proces teogonic indefinit, de aceea el creează minimal, adică fragmente infinitezimale numite diferențiale divine, din care apoi este creată lumea.

> Lumea dată (cosmosul) este [...] rezultatul unei creații *directe* cât privește elementele-substrat, dar și a unei creații *indirecte* cât privește substanțele și

[78] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 1997, p. 67.

[79] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, pp. 29–30.

Scanned with OKEN Scanner

> formele *complexe*. De fapt, Marele Anonim creează lume direct și indirect, condus exclusiv de voința de a preîntâmpina „filiația". Crearea lumii are, altfel vorbind, aspectul unei soluții de impas. Dar ea e singura soluție, optima soluție.[80]

Deși este „plenitudinea generatoare însăși", Marele Anonim dă dovadă de „o arzătoare cruzime față de *posibilitățile* sale", preferând o creație inofensivă și minimală.

> Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totdeauna voit restrâns la un segment absolut simplu sub unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit o *„diferențială divină"*. [...] singurele rezultate ale genezei sunt diferențialele divine...

De aceea, Blaga parafrazează începutul Evangheliei după Ioan, spunând: „La început n-a fost nici Cuvântul, nici Fapta. Căci la început a fost un fel de categorică și radicală distanțare precaută a divinității față de propriile sale posibilități generatoare".[81] Peste tot există discontinuitate, explicabilă prin faptul că totul e creat din diferențiale, ca și cum trăsătura actului cosmogonic ar fi *divide et impera*.

Geneza cosmică are trei faze: (1) faza *precosmică*, în care Marele Anonim își impune limitarea maximă a posibilităților sale generatoare; (2) faza *cosmică*, a

[80] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, p. 31.
[81] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

genezei directe, în care creează diferențiale divine atât omogene (în serii), cât și eterogene; și (3) faza *genezei indirecte* sau de integrare a diferențialelor divine.[82]

Diferențialele divine sunt absolut simple, substanțe infinitezimale, neasemănătoare celor empirice, create în serii infinite (deci nu sunt unice), complementare (se pot integra unele cu altele) și indestructibile. Există diferențiale *ontologice*, „care stau la baza modurilor ontologice", și diferențiale *morfologice*, „care stau la baza modurilor morfologice".[83] Individuația are loc prin integrarea de diferențiale eterogene și, cu cât sunt generate dintr-o zonă mai nucleară a Marelui Anonim, cu atât se integrează în individualități superioare, până la om. Singularitatea omului constă tocmai în acest tip de integrare de diferențiale, de aceea el nu mai poate evolua, atingându-și limita superioară a integrării diferențialelor:

> În asemănare cu toate celelalte creaturi, omul este o ființă, în a cărei „unitate formativă" sunt integrate cel mai mare număr de diferențiale eterogene, printre care unele *aproape* „nucleare" ca obârșie. [...] Câtă vreme „unitatea formativă" a oricărei ființe complexe este, cel puțin în principiu, capabilă de o *nouă* „integrare", adică de o evoluție sau de o mutație, singur omul, în tot universul, este o ființă a cărei „unitate formativă" va stagna în veci. Aceasta fiindcă „unitatea formativă" a omului și-a atins *limita superioară* a „integrării", atingând adică „pla-

[82] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, p. 40.
[83] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, p. 69.

Scanned with OKEN Scanner

> fonul" dintotdeauna și în prealabil stabilit al integrărilor cosmice.[84]

Evident, în ultima frază se aude în lucru cenzura transcendentă a Marelui Anonim, care nu mai permite o evoluție a omului pentru a nu fi periclitat.

Spre deosebire de Leibniz, care considera că trăim în cea mai bună dintre lumile posibile, Blaga ne oferă în cosmogonia sa dacă nu cea mai rea dintre lumile posibile, atunci una dintre lumile mai puțin bune. În final lumea nu este o poveste frumoasă:

> Fondului Anonim i-ar fi mai lesnicioasă, mai la îndemână, autogenerarea nesfârșită care s-ar menține de fapt într-o supralogică absurdă, de Poveste. Deoarece Povestea, odată izbândită, ar amenința să disloce sau să compromită centrul existenței, Marele Anonim ia drumul genezei prin termeni tocmai opuși celor posibili. Un sistem întreg de măsuri preventive luate împotriva unei posibile și incredibile Povești dă ca rezultat lumea reală. Lumea este Poveste infinit mutilată.[85]

Dacă *Spațiul mioritic* părea apropiat de gândirea religioasă și creștină, acest sfârșit al *Diferențialelor divine* îl dezvăluie pe Blaga ca gânditor necreștin, pesimist, din linia lui Schopenhauer. El a fost criticat, din punct de vedere teologic, de către Dumitru Stăniloae[86]. Lumea lui Blaga însă nu trebuie judecată

[84] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, p. 150.
[85] Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, p. 161.
[86] De fapt, lui Blaga i s-au adus obiecții ideologice dinspre

Scanned with OKEN Scanner

teologic: prin mitosofia lui, el propune o poveste pesimistă, un mit al unui Dumnezeu-demon, care dă seama, asemeni poeziei, de o realitate văzută prin ochii suferinței. Ceea ce rămâne în urma acestei povești este destinul omului, deopotrivă tragic și excepțional, pentru care cea mai înaltă chemare este creația, în condițiile limitative create de Marele Anonim.

---

dreapta – „că nu este un filosof creștin sau unul propriu-zis ortodox, că nu este destul de român, că universul lui filosofic este lipsit de o etică, așa că periclitează românitatea" –, cât și dinspre stânga, de către Eugen Ionescu, potrivit căruia Blaga ar fi „un dușman al istoriei" și un antioccidental. A se vedea Marta Petreu, *Blaga, între legionari și comuniști*, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

NAE IONESCU

Problema implicării politice

A vorbi despre Nae Ionescu (1890–1940) și despre celebra generație care va da autori de renume pentru filosofia românească înseamnă a constata cu surprindere că există un factor impur din punct de vedere cultural: implicarea politică. Majoritatea membrilor acestei generații, împreună cu mentorul lor, au fost implicați mai mult sau mai puțin în politică. Ar putea opera lor să fie trecută la index pentru acest amestec neîndoielnic vinovat de partea extremismului politic?

Gheorghe Vlăduțescu argumentează că valoarea filosofică a membrilor „tinerei generații", al cărei mentor a fost Nae Ionescu, nu trebuie anulată de episodul implicării politice. Este indiscutabil că există influențe între politică, știință, filosofie, literatură etc., dar aceasta nu înseamnă eliminarea autonomiei culturale. În fond, pentru un adevărat creator, legăturile dintre politică și cultură nu sunt atât de strânse încât angajarea politică să poată invalida o operă,

Scanned with OKEN Scanner

fiindcă opera nu este într-atât de legată de autor încât să fie condamnată odată cu el; opera n-a fost creată doar ca o reflectare a atitudinii politice a autorului.[1] În opinia lui Vlăduțescu, anvergura intelectuală a lui Nae Ionescu și a discipolilor săi (Eliade, Cioran, Noica) nu a permis ca granița dintre politic și filosofic să fie permeabilă – fenomen vizibil la „filosofii «improvizați»" după 1948.[2]

Chiar dacă ideile filosofice nu trebuie privite prin lentila celor politice, dacă nu este vorba despre o filosofie politică explicită, merită să trecem în revistă doctrina politică naeionesciană, așa cum reiese din articolele publicate: (1) Nae Ionescu a fost împotriva democrației, influențat de organicismul german și de ideile lui Spengler. Potrivit lui, democrația nu ar fi capabilă să vadă esența unui popor, „sufletul" sau „sâmburele" propriu, care e de natură religioasă – în cazul românilor fiind ortodoxia. În numele acestei idei avea să respingă etnicii neromâni și românii neortodocși. Trăsăturile negative ale democrației sună astfel: ea ar fi „ametafizică", „ahistorică", sterilizantă. Nae Ionescu este astfel antiliberal și antiburghez, continuându-l pe Rădulescu-Motru și, indirect, pe Eminescu; (2) Ortodoxia a fost considerată atât de importantă, încât pentru Nae Ionescu relația dintre ea și românitate a fost exclusivă: cine nu e ortodox și

[1] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, pp. 85–90.

[2] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 91.

Scanned with OKEN Scanner

român deopotrivă nu e român; (3) în numele unui *colectivism* la modă, Nae Ionescu a fost *antieuropean*, cerând decuplarea României de la politica mondială, și realizarea unui stat de structură țărănească; (4) nu în ultimul rând, a fost *revoluționar* și *tradiționalist* deopotrivă; (5) din 1933 avea să devină și *antisemit*.[3]

Despre naționalismul metafizic al lui Nae Ionescu, avea să vorbească și Mihail Sebastian, fostul discipol, într-o conferință despre specificul național, din 1935. Nae Ionescu apare aici ca „animatorul, inspiratorul și teoreticianul unei metafizici a naționalismului", a specificului național văzut ca o realitate „biologică" „organică" și „invincibilă", cu propriile sale valori și legi. Față de o asemenea realitate nimeni nu poate adera sau dezice nici prin voință, nici prin adaptare. Fără rădăcinile organice – dintre care face parte și ortodoxia creștină – românitatea este contestabilă: „Ortodoxia creștină este o astfel de rădăcină și d. Nae Ionescu n-a ezitat să conteste românilor catolici calitatea lor de români".[4]

[3] Am urmat aici schița realizată în Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Polirom, Iași, 2009, pp. 15-20. Pentru antiseminismul lui Nae Ionescu, cel mai paradoxal text este prefața la romanul lui Mihail Sebastian, *De două mii de ani*, unde Nae justifică suferința evreilor, afirmând chiar că propoziția „evreii suferă" este firească (ceea ce în limbaj kantian s-ar traduce cu o propoziție *analitică*, nu sintetică).

[4] Mihail Sebastian, „Seară la «Institutul Francez»", în *Rampa* 18, nr. 5161 (25 mart. 1935), *apud* Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 165.

Scanned with OKEN Scanner

„Tânăra Generație" care l-a avut ca mentor pe Nae Ionescu, s-a coagulat în jurul lui Mircea Eliade.[5] A fost o generație care a declarat război împotriva „bătrânilor", definindu-se prin intermediul acestui „paricid". Un „gest" teatral, desigur, dar eficient, ce dezvăluie, mai întâi, un curaj cultural admirabil, ivit din vocație, iar nu din simplă obrăznicie, și care, în al doilea rând, amintește, de marile seducții anticarteziene prezente în epoca frământată de ideile vitalismului german și nihilismului rus. Apetența pentru tot ce este trăire irațională, extaz mistic, avânt pasional, experiență religioasă și nereligioasă duce cu gândul la intențiile mentorului acelei generații, Nae Ionescu, de a-i învăța *filosofarea*, adică maniera de a gândi, proprie fiecăruia, mai degrabă decât filosofia.[6] Influența pe care excentricul maestru a avut-o asupra tinerilor săi discipoli este comparabilă cu cea pe care o avusese, în epocă, Titu Maiorescu. Iată ce scria Vulcănescu, într-un text despre generația sa:

> Cum vom putea noi cere, de pildă, vreodată junimiștilor supraviețuitori să înțeleagă că, pentru cei dintr-o generație cu mine: „A zis Nae" însemnează

[5] Reiau aici câteva idei publicate deja în Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, pp. 37–40.

[6] *Cf.* Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, pp. 150–157; a se vedea și Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, ed. Dragoș Dodu, trad. Monica Anghel, Humanitas, București, 2005, pp. 75–83.

Scanned with OKEN Scanner

același lucru cu ceea ce însemna pentru ei: «Zice Maiorescu"?[7]

Nemulțumită de cultura română, paricidă (cum am văzut) și ostilă generației precedente, ortodoxistă, autohtonistă, antiliberală și antidemocratică, antijunimistă și antimaioresciană, spiritualistă și inițial apolitică[8], Generația '27 s-a grupat în jurul tânărului Eliade, pe care l-a recunoscut drept conducător.[9] Misiunea acestei generații era, în opinia lui Vulcănescu, triplă: (1) asigurarea unității spirituale a românilor deja uniți politic; (2) crearea unor forme de cultură care să impună universalității specificul sufletului românesc; (3) pregătirea pentru un viitor problematic politic și periclitant, adică pentru „ceasurile grele care pot veni".[10] La aceste trei obiective, Vulcănescu mai adaugă unul, pe care îl numește „misiune universală" și care nu se referă decât la unii dintre membrii generației: pregătirea ivirii omului nou, concept paulinic preluat de legionari, pe care Cioran îl va

---

[7] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, Compania, București, 2004.

[8] Trăsăturile generației '27 sunt expuse pe larg și argumentate în Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999, pp. 337-356; a se vedea și Marta Petreu, *Ionescu în țara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2001, pp. 33-54.

[9] Pentru dinamica formării tinerei generații, vezi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, pp. 134-150.

[10] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 72-74.

Scanned with OKEN Scanner

transforma în obsesia unei *țări noi*, schimbate la față, dar care la Eliade va rămâne în orizonul înțelegerii spiritualist-legionare.

Vedem cum teoretizările generaționiste se împart între cultural, religios și politic, fiecare dintre aceste trei direcții marcând, adesea destinal, viețile tinerilor intelectuali. O generație pe care Eliade, o vedea animată de dorința imperativă de a da o mare sinteză spirituală.[11]

Idei metafizice și de filosofie a religiei

Voi trece în revistă câteva idei din cursul de metafizică ținut între 1928–1929 și 1929–1930. Pentru Nae Ionescu, scopul unui curs de filosofie este acela de a stimula gândirea ascultătorilor, de a-i îndemna la efortul gândirii personale, de a declanșa în ei „mecanismul filosofic"[12]. Pledoaria pentru filosofia ca trăire merită atenție:

> ...filozofia sau filozofarea este un act de viață, un act de trăire. Ei bine, adevărul acesta nu vor să-l spună în genere filozofii: că filozofia este un act de viață, un act de trăire; că propriu-zis a filozofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile

[11] Dan C. Mihăilescu, „Prefață", în Emil Cioran, *Revelațiile durerii*, ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, Echinox, Cluj, 1990, p. 13.

[12] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, trad. Marin Diaconu, Humanitas, București, 1995, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

> personalității tale, așa cum este ea închegată, bine sau rău; că aceasta înseamnă filozofia – a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuți, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos.[13]

O asemenea opinie este la polul opus față de intențiile științifice ale fenomenologiei lui Husserl, pe care Nae Ionescu l-a audiat, și care susținea, dimpotrivă, că trebuie plecat de la fenomenul însuși, fără nicio prejudecată.

Un curs de *metafizică* este altceva decât un curs de filosofie, el necesitând o anumită *maturitate*, caracterizată printr-o unitate spirituală închegată, capabilă de expresie adecvată.[14] O primă trăsătură a metafizicii ține de *deosebirea sa față de religie*: „...emoția din care izvorăște preocuparea metafizică este de natură cu totul diferită de emoția din care izvorăște preocuparea religioasă"[15], așa cum neliniștea este diferită de nefericire. Pozițiile lui Nae Ionescu față de raporturile dintre metafizică și religie amintesc de cele ale lui Ion Petrovici, deși stilul este diferit.[16] Metafizica este diferită de viața religioasă precum cunoașterea de trăire, de aceea negațiile metafizice conduc la nihilism, pe când cele din teologie exprimă o teologie apofatică, în căutarea extazului mistic.[17] Asemenea lui Hei-

[13] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 14.
[14] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 13.
[15] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 26.
[16] Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, p. 133.
[17] Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Biblioteca

Scanned with OKEN Scanner

degger, care făcea critica onto-teologică a metafizicii, Nae Ionescu afirmă: „confuzia dintre metafizica propriu-zisă și religie străbate, ca un fir roșu, aproape întreaga istorie a gândirii omenești".[18] Însă ele sunt diferite, chiar dacă se ocupă cu absolutul și cu Dumnezeu, pentru că nu se poate trece de la logic la religios.[19]

Aceeași diferențiere va conduce, într-un alt curs, la critica argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu. Motivul este că aceasta nu poate fi demonstrată (Nae situându-se aici contra unor filosofi ca Toma din Aquino, Descartes, Kant și alții), ci *se arată* pornind de la experiența religioasă și a celor doi poli care o constituie, omul și Dumnezeu.[20]

Opoziția dintre magic și mistic este tradusă ca opoziția dintre egocentrism și teocentrism; dacă omul își este suficient sieși pentru mântuirea sa, atunci se situează în magic, pe când dacă are nevoie de un transcendent care să-l salveze, el are o atitudine mistică.[21]

Metafizica este *diferită și de știință* după felul intenționalității și a raportului exterioritate – interioritate: cea științifică are nevoie de experimentare și „purcede din afară înăuntru"; cea metafizică, având o dinamică inversă, „dinăuntru în afară", caută să

Apostrof, Cluj, 1994, p. 171.

[18] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 21.

[19] Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, p. 176.

[20] Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, pp. 78–79.

[21] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 144.

Scanned with OKEN Scanner

surprindă „secretele existenței" și să le stăpânească.[22] Diferențele sunt vizibile și în privința cauzalității: cauzalitatea metafizică, pe care autorul o numește „cauzalitate simbolică", are la bază un proces de creație: „Tot ceea ce există, există în virtutea a ceva"; spre deosebire de aceasta, cauzalitatea științifică este procesul prin care „în aceleași condiții, un același complex va fi urmat de același complex" și „aceleași cauze au aceleași efecte". Prin urmare, cauzalitatea științifică „nu spune nimic".[23]

Metafizica are două probleme fundamentale: prima ține de propria posibilitate, iar a doua ține de obiectul ei, de realitatea supremă. Nae Ionescu are mai multe critici la adresa pozitivismului, pentru a susține posibilitatea metafizicii. În ceea ce privește obiectul metafizicii, acesta ar fi existența în genere, care, din punct de vedere logic, trebuie să nu fie contradictorie și să respecte principiul identității; din punct de vedere psihologic să fie obiect posibil pentru cunoașterea umană; iar din punct de vedere metafizic să fie diferită și independentă de noi.[24]

Cursul se încheie cu descrierea trăsăturilor conceptului de univers, dedus în urma criticii transcendentalismului și subiectivismului:

> Cu aceste lămuriri, am căpătat și conceptul universului. Am căpătat deci: 1. conceptul *existenței unei lumi din*

[22] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 53.
[23] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 245.
[24] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 210.

Scanned with OKEN Scanner

> *afară*, 2. conceptul *subiectului*, adică al unei existențe cunoscătoare a acestei lumi din afară, 3. conceptul *posibilității legăturii dintre aceste două lumi*: lumea obiectivă și lumea subiectivă; am căpătat: 4. conceptul unei *lumi care depășește obiectele înspre esențial*; și în sfârșit am căpătat, astăzi: 5. conceptul unei lumi care este însăși *lumea reală, care suprimă opoziția subiect-obiect, adică universul*.[25]

Diferențierea dintre metafizică, știință și religie nu le articulează într-o ierarhie, ci reclamă respectarea fiecărui domeniu, fiindcă fiecare „își are specificul său și propriile sale instrumente de cercetare" și „fiecare trebuie să se păstreze în interiorul propriilor sale limite".[26]

Problemele acestui curs de metafizică țin de faptul că Nae Ionescu nu-și divulgă sursele, lăsându-și auditoriul să creadă că sunt ideile sale originale. Ori preluările din Henri Bergson și Evelyn Underhill sunt mai mult decât simple influențe.[27] Accentul pus pe trăire și pe gândirea ca act de viață îl făcea pe Nae Ionescu să *joace* ideile, asemenea unui actor. Or, din punct de vedere etic, această împropriere a ideilor altora rămâne problematică.

---

[25] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, p. 320.

[26] Gelu Sabău, „Ionescu, Nae", în Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/ionescu-nae/.

[27] Criticile sunt semnalate și în Ion Ianoși, *Dicționarul operelor filozofice românești*, pp. 133–136.

Scanned with OKEN Scanner

În loc de concluzii: mărturii și opinii

Există mărturii despre Nae Ionescu, din partea celor care l-au cunoscut s-au i-au fost discipoli. Dan Ciachir îl considera un *trezitor de vocații*[28] și semnala *spiritul aristocratic al stilului* discipolilor săi, reverberat până la discipolii lui Noica:

> ...este foarte interesant cum toți acești ucenici ai lui Nae Ionescu, inclusiv Noica, vor fi mai întâi *scriitori* și abia în al doilea rând oameni de reflexie, filozofi. Același lucru se va întâmpla cu elevii lui Noica, Pleșu și Liiceanu. Poate că limba și spiritul ei ne condamnă la lirism și la calofilie, la un primat al formei. Ori asta e ceva aristocratic".[29]

Mircea Vulcănescu vorbește despre *vitalismul* lui Nae Ionescu, vitalism care, combinat cu tentația luciferică a cunoașterii, ar putea oferi o cheie de înțelegere a atitudinilor schimbătoare ale „Profesorului":

> Nae Ionescu n-a fost un filozof de catedră și viața și învățătura lui nu trebuiesc privite didactic, ci ca eforturi ale unui om viu. Ca om viu, va trebui să surprindem secretul atitudinii lui în existență, care să ni-l restituie întreg, dincolo de toate metamorfozele lui aparente. Dacă ne situăm pe acest plan, deslușim

---

[28] Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Institutul European, Iași, 1994, p. 50.

[29] Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

că, de-a lungul întregii lui vieți stă parcă o perpetuă ispită de a cunoaște, atitudine pe care unul din discipolii lui a numit-o: tăcere descriptivă și pe care eu aș denumi-o, dintr-un alt unghi, *tentația luciferică*, iscodirea posibilului închis în lucruri, adică împingerea lucrurilor la extrema lor limită de rezistență, trecerea lor de la ceea ce sunt la ce pot fi, ori nu pot ca să nu fie. Ispită de logician, desigur, dar de logician la pânda vieții.[30]

De asemenea, Mircea Vulcănescu avea să se întrebe, pornind de la implicarea politică a lui Nae Ionescu, dacă „Profesorul" renunțase la poziția religioasă caracterizată de încrederea în „transcendența asocială a creștinismului" în favoarea „mântuirii sociale prin politică": „Să fi biruit, le el, filozofia politică asupra metafizicii religioase?".[31] Și, în ciuda schimbărilor de neînțeles, Vulcănescu va afirma totuși o consecvență cu sine însuși a lui Nae Ionescu, probabil în modul în care s-a raportat la ortodoxie și mai puțin la felurile implicării sale politice:

În toată această vreme n-am stat aproape de el; dar l-am urmărit, uneori cu ciudă și alteori cu părtinire, dar totdeauna cu interes, fără să fiu totdeauna, în toate, de acord cu el, dar dându-mi seama că el este consecvent cu sine.[32]

---

[30] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, ed. a 3-a, Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 144.

[31] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu*, p. 93.

[32] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu*, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

O ultimă mărturie despre fascinația față de Nae Ionescu ne-o oferă Mihail Sebastian:

> Îi plâng pe tinerii care n-au întâlnit la timp, în viața lor, un astfel de om în care să creadă, un om în stare să-i pasioneze, până a le modifica viața. E un noroc, pe care merită să-l plăteşti cu toate entuziasmele, oricât ar părea ele de excesive, imprudente, sau ridicule în ochii străinilor.[33]

Oricât de fascinant însă ca maestru, Nae Ionescu rămâne o personalitate controversată. Originalitatea lui, atâta câtă este, se cere evidențiată de cercetări viitoare.

---

[33] Mihail Sebastian, *Cum am devenit huligan*, p. 80, *apud* Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

MIRCEA ELIADE

Noua generație

La numai douăzeci de ani, Mircea Eliade (1907–1986) publica în *Cuvântul* lui Nae Ionescu un grupaj de douăsprezece articole sub titlul generic de *Itinerariu spiritual*, adevărat act cultural de naștere al „Tinerei Generații", pe care îl vom rezuma în continuare. O generație, scrie Eliade în primul articol intitulat „Linii de orientare", se singularizează prin elita ei, doar în prezența unor condiții de criză, și doar generația însăși poate să dea seama de crizele și ambițiile ei, de profilul ei lăuntric. Orgoliul tinereții devine aici program:

> ...numai noi avem acest drept, și numai noi vom izbuti să ajungem la rezultate concrete și fecunde. [...] Cum am putea noi aștepta ca alții, mai bătrâni, să ne îndemne la drum cu sfaturi și experiențe care nu ne mai satisfac? [...] Așadar – noi. Pentru cine înțelege – noi suntem generația cea mai binecuvântată, cea mai făgăduitoare din câte s-au rânduit până acum în țară. Trebuie să ținem seama numai de elită.[1]

[1] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", *Profetism românesc* (1990), p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

De la bun început Eliade concepe generație sub semnul Spiritului, nu cel hegelian, ci cel obsedat de valorile nici politice, nici tehnice, ci doar culturale și religioase: „Valorile pure, spirituale, absurd de spirituale. Valorile creștinismului. Aceasta se va înțelege mai târziu, când vom cerceta necesitatea misticismului".[2] Acest refuz al politicului coroborat cu primatul spiritualului este „un reflex al cursurilor naeionesciene"[3]. Generația va începe să se politizeze în 1932, odată cu conferințele *Criterion*, iar politizarea va deveni și mai vizibilă odată cu îmbrățișarea, de către membrii generației, fie a extremei drepte legionare (Cioran, Noica, Eliade), fie a extremei stângi comuniste (Belu Zilber, Alexandru Sahia, Nicolae Cristea) – cu toate că unii au rămas de centru (Eugen Ionescu, Bucur Țincu, Petru Comarnescu).[4] De la bun început generația stă deci sub semnul iraționalismului, ce urmărește critica rațiunii suficiente – idee preluată de la Nae Ionescu – și, totodată, sub semnul virilității creatoare, având ca menire crearea unei sinteze culturale fără precedent.

„Critica diletantismului" și „Către un nou diletantism" scot în evidență, în opoziție cu „savantlâcul cu diplomă, catedră și laborator" un diletantism fecund și prolific, cu „structură și temperament de Don Juan",

[2] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 22.

[3] Marta Petreu, *Generația '27 între Holocaust și Gulag: Mircea Eliade și Klaus Mann despre generația tânără*, Polirom, Iași, 2021, p. 21.

[4] Marta Petreu, *Generația '27 între Holocaust și Gulag*, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

care nu e „eruditul paradoxal – superficial, deci și nedisciplinat – de salon", nu e „amatorul de artă" și nu e „enciclopedistul". Dimpotrivă, diletantul fecund este original prin paradox, este mânat de pasiune, ba chiar de ură și patimă, și pune sentimentul înaintea rațiunii, chiar dacă acestea două sunt legate inclusiv în lumea descoperirilor științifice:

> Patima ațâță inteligența, iar imboldul pe care îl dă de a găsi adevărul obiectiv – e singurul fecund. Mecanismul descoperirilor științifice se reduce la această schemă: intuiția unei posibilități; entuziasm, dragoste, pentru noua viziune ce se întrezărește deasupra viziunii acceptate până atunci; ură împotriva adevărurilor vechi și arzătoarea dorință de a face să triumfe noul adevăr; prin toată această patimă, se descoperă argumentele ce conving lumea științifică. Așadar – prioritatea sentimentului, intimei siguranțe în posesiunea adevărului. Iar apoi, organizarea argumentelor, armelor rațiunii.[5]

Acest nou „diletantism constructiv" „se identifică cu însăși filosofia", în special cu filosofia istoriei. Sinteza culturală așteptată de Eliade de la noua generație necesită atât această filosofie, cât și elementul mistic și intuiția vizibilă în declanșarea marilor descoperiri.

Criteriul acesta al pasiunii, al trăirii, al experienței va fi aplicat mai departe la distincția dintre „învățătorul universitar" și savantul autentic. Există, spune Eliade, două vârste științifice, numite „romantism științific"

[5] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", pp. 22–25.

Scanned with OKEN Scanner

și „clasicism științific". Savantul autentic, al cărui portret este cel al unui „pătimaș", care „uită de sine", dedicat cercetării, este o personalitate creatoare și fecundă și, chiar când pune în lucru o metodă științifică, el aparține romantismului științific. Spre deosebire, clasicismul științific prin care se cere doar aplicarea unei metode este „o nerozie". Cele două vârste nu sunt două tipuri ireductibile, ci două vârste succesive, clasicismul științific urmând romantismului științific.

> Romanticul se mulțumește cu intuiția, o exaltă, o afirmă infailibilă. Clasicul, dimpotrivă, o ascunde, o compară cu datele experiențelor trecute, o metodizează. Există o deosebire, iar nu o contradicție, cum citim în cărți. Nu sunt două tipuri ireductibile. Un clasic a fost romantic într-un anumit grad, firește – iar un romantic poate ajunge clasic. [...] clasicul e un romantic disciplinat de o metodă, iar metoda, rezultatul experiențelor și reflexul personalității.[6]

Această viziune asupra vârstelor științei are consecințe pentru modul în care este înțeles raportul dintre cultură și știință. Știința nu deține un primat asupra culturii, ci este un element al ei (o idee de influență spengleriană). Generația nouă nu poate fi limitată la munca științifică, ci vrea să înfăptuiască mai întâi cultura „fără de care nu e posibilă nicio creație, în niciun domeniu".[7]

---

[6] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 34.
[7] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

De faptul că generația lui „va fi cea mai bogată în experiențe", Eliade nu se îndoiește. Experiențialismul pe care-l propune – și care ajunge chiar până la experiențele „rău famate" – nu cunoaște decât limitele puse de instinctul de conservare și de voința de a nu se pierde sau rata. În căutarea „fecundării spiritului", care lărgește conștiința, nicio teamă n-ar trebui să intervină, și experiențele pe care le enumeră Eliade sunt deconcertante prin diversitatea și, deopotrivă, periculozitatea și incompatibilitatea lor:

> Fiecare nouă experiență îi dăruiește o nouă gimnastică, o nouă viziune și noi valori. Chiar o experiență absurdă, cum ar părea alchimia. Sau una riscantă: magia. Sau una compromițătoare: umanitarismul. Sau futurismul, cubismul, sionismul, anti-semitismul.[8]

Ținta experiențelor este „armonia organică, echilibrul forțelor lăuntrice" și chiar atunci când se recunoaște necesitatea unei disciplinări a experiențelor pentru cei mai slabi, Eliade susține, în numele viitorului echilibru și a viitoarei discipline interioare, necesitatea experiențelor pe care le consideră creatoare de cultură.

Pentru că, după cum aflăm din „Cultura", cel de-al șaselea articol al itinerariului, cultura, ca valorificare a experiențelor sufletești, se identifică într-o anumită măsură cu acestea. Având o origine mai degrabă religioasă decât etnică, cultura nu e provocată nici de evenimentele istorice pentru că istoria e „o parte

[8] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

dinamică a culturii".[9] Fără simpatizare și susținere, cultura nu poate crește; ea are o durată de viață, ca un organism viu – din nou o viziune spengleriană – și trebuie apărată de spiritul critic distructiv și de neîncredere. Pentru tânărul „profet", „critica unei culturi echivalează cu moartea", iar „neîncrederea împiedică dezvoltarea culturii". Prin urmare, temeiurile culturii sunt fie o *religie*, „a cărei experiență mistică este *nisus formativus*, catalizatorul și structura echilibrului spiritual", fie o *didactică* (umanismul „indian", umanismul latin, cultura greacă – toate presupunând apelul la niște texte fundamentale și existența unor maeștri). Rolul amândurora – religie și didactică – este de a modera spiritul critic pentru a nu-i permite să devină distructiv.[10]

Or la întrebarea care este *nisus formativus* al culturii române, Eliade răspunde că nu este etnicul religios, pentru că „nu am știut să dezvoltăm pozițiile spirituale, cât de puține, pe care ni le dăruiește religia creștin-ortodoxă".

> Am avut o cultură care să rezulte din atmosfera spirituală din jurul Bisericii? Nu, pentru că cultura românească nu a fost fecundată decât de un suspect germen franțuzesc importat într-o epocă de criză și prefaceri ale spiritului apusean.[11]

De aceea, noua generație este chemată să creeze, prin disciplinarea experiențelor, o cultură.

[9] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 40.
[10] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", pp. 40–41.
[11] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

Articolul „Insuficența literaturii" se declară împotriva etimologismului filologic și împotriva insuficienței literaturii – considerată o „sinteză impură", spre deosebire de artă care e considerată „sinteză pură".

> Arta e un plan spiritual la care conștiința nu ajunge decât prin creație sau contemplația creaturalului. [...] Literatura e critica sau exaltarea unei serii de experiențe recente. [...] Arta e pură pentru că o sinteză artistică se înfăptuiește într-un singur plan, e susceptibilă de o singură valorificare, și poate fi experimentată (actualizată în conștiință) printr-un singur mijloc: creația – contemplația. Literatura e impură pentru că conglomerează rezultate diverse, din planuri diverse.[12]

Eliade este împotriva primatului literaturii pe care îl consideră un semn al unei culturi mediocre: „Primatul literaturii – așa cum l-au acceptat și îl mai acceptă încă anumite personalități ale culturii române – e, pentru noi, o poziție firesc întrecută".[13]

Începând cu cel de-al optulea articol, intitulat „Teozofie", accentul se mută pe problematica religioasă sau cvasi-religioasă. Cauzele acestei discuții sunt trei: (a) teozofia este misticism, dar este un misticism impur; (b) teozofia este prea puțin cunoscută; (c) asupra tinerei generații planează vinovăția de „teozofism". Eliade distinge între teozofie și Societatea Teozofică, aceasta din urmă fiind o compromitere

[12] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 45.
[13] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

iremediabilă a adevăratei teozofii. Teozofia înseamnă „a poseda înțelepciunea divină, a filosofa ezoteric, în marginea dogmelor, *fără a contrazice*, însă, *aceste dogme*"[14] și exemplul pe care-l oferă este Jackob Böhme. Acceptabilă ca experiență – pentru că e preferabil să fii teozof, decât necredincios – mistica teozofică e „oarecum primejdioasă, dacă o conștiință se oprește definitiv la ea". Greșelile Societății Teozofice sunt: introducerea spiritului evoluției „sub influența pozitivismului și a biologiei, dar fără metodă"; „nechibzuita gravitare către un budism aproximativ"; misticismul explicativ, dar neștiințific (al lui Rudolf Steiner). La acestea se adaugă îndepărtarea spiritelor de experiența creștină, susținând un „panteism metafizic, absența rugăciunii, nimicirea credinței". Or, scrie Eliade, „Absența rugăciunii înseamnă absența experienței religioase, a actualizării divinului în suflete".[15] În finalul articolului, Eliade recunoaște și două merite ale teozofiei: (a) ea a trezit interesul pentru Orient și metapsihică și (b) „a întărit, prin reacțiune, unitatea și ofensiva Bisericii catolice".[16]

Capitolul despre misticism, al nouălea, diferențiază abrupt cunoașterea de înțelegere: „A cunoaște – nu înseamnă a înțelege".[17] Pentru generația tânără, afirmă Eliade, misticismul este o realitate, fără a conta

[14] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 48.
[15] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 50.
[16] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 51.
[17] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

dacă e „mai confuză sau mai lucidă, mai nediferențiată de vitalism și estetism, sau mai purificată".[18] Discuția despre misticism este ilegitimă pentru toți cei care nu știu din experiență despre ce este vorba. Manifestările misticismului sunt: (1) iraționalul cotidian – o manifestare inferioară a misticismului, vizibilă în fapte inexplicabile, în minuni, preziceri, vindecări miraculoase etc. (2) adevărata experiență mistică este altceva și relevă de afectivitate, transcendență (un dincolo), un conținut de conștiință, are o intensitate și dă mărturie despre existența unei forțe despre care religia ne spune că este Dumnezeu, iar psihologia că este subconștientul.[19] Eliade critică poziția psihologiei, argumentând că mistici ca Sf. Tereza și Sf. Ioan al Crucii cunoșteau pericolul de a vorbi cu propriul inconștient crezând că vorbești cu Dumnezeu. Experiența mistică este inefabilă, citat fiind aici Dionisie Pseudo-Areopagitul; ea nu se poate traduce în noțiuni, raporturi cauzale sau cuvinte.

> Ea se răsfrânge, cel mult, prin conștiința obișnuită – și transfigurează pasta acestei conștiințe, modulând-o și structurând-o altfel. De aceea marii mistici au fost mari gânditori, mari poeți, mari oameni de acțiune. Se întâlnește echilibrul și sănătatea aceasta neobișnuită – la un torturat de subconștient?[20]

[18] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 51.
[19] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", pp. 52–53.
[20] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

Continuând discuția în articolul următor, „Între Luther și Ignațiu de Loyola", Eliade remarcă de la început că „Nu toți misticii generației noastre s-au alipit Bisericii, ortodoxiei".[21] Cauzele ar fi atât raționalismul individualist, cât și inaderența organică din pricina culturii filosofice, a insuficienței religioase. Intenția lui Eliade nu este aceea de a-i converti pe ceilalți la ortodoxie, de aceea le recomandă teozofia lui Steiner, dacă nu au găsit Biserica. Chiar dacă experiența religioasă este considerată „în afara divinului teologic", „nesofianică", antropozofia lui Steiner, care „ca practică, se leagă de disciplina spirituală creștină" are puncte comune cu exercițiile Sf. Ignațiu de Loyola.

Concluzia *Itinerariului spiritual* sunt flatante și programatice pentru tânăra generație, care era menită „închegării de sinteze românești". Nu se credeau doar chemați pentru asemenea înfăptuiri, nici doar capabili, ci erau și nerăbdători:

> Nerăbdarea de a vedea acționând forțele ce cristalizează acum conștiințe. Aștept ca să ajungă evidente corespondențele dintre spiritele ultim contemporane. Și aștept pe acei eroi care, prin renunțarea totală, se vor dovedi mai masculini ca noi toți și vor culege din adânca lor viață sufletească tâlcuri ce ne vor fi daruri și lumini.[22]

[21] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 55.
[22] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

Eliade și Ortodoxia

Articolul despre Ortodoxie, penultimul, necesită o abordare mai extinsă, pe care o vom face în continuare.[23] Apologetic, Eliade susține că Ortodoxia este „creștinismul autentic care trebuie actualizat în proaspete și calde fapte sufletești"; ea e singura salvare de la amenințările tragicului grec, chiar dacă printr-un nou sens al tragicului, mai fecund, mai puțin omenesc, și anume acela creator de personalitate al luptei dintre carne și spirit; înțelegând viața, creștinismul „întrece cu mult comorile științei și ale filosofiei". Dacă adăugăm și aserțiunea inaugurală a articolului că „Apusenii se nasc în catolicism. Răsăritenii ajung la ortodoxie" (exact invers de cum susținea Nae Ionescu!), avem deschisă calea către acel peregrinaj al tineretului român către Ortodoxie, pe care Eliade îl susține, profetic, în a doua parte a articolului care ia în discuție Ortodoxia.

> Așadar, noi, cei tineri – vom ajunge, nu ne interesează când, creștini ortodocși. Nu va lipsi nici unul dintre acei care au gustat sensul metafizic al vieții. Acum – nu am ajuns. Dar știm că vom ajunge. Nu ne e teamă să greșim, pășind alături de drum. Pentru că știm că există un drum drept, care ne e menit.[24]

---

[23] Reluăm aici câteva idei, puținele în care ne mai regăsim astăzi, după mai bine de 20 de ani, din articolul nostru, „Mircea Eliade și Ortodoxia anexată", *Tabor* 9 (2007), pp. 72-78.

[24] Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual", p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

Problemele apar nu doar din pricina profeției neîmplinite, ci din pricina experiențialismului lui Eliade, care l-a făcut pe Șerban Cioculescu să remarce: „D-sa încearcă o învigorare a bătrânei ortodoxii prin toate excitantele și stupefiantele europene și asiatice"[25]. Prin urmare, raportul dintre spiritualitatea tinerei Generații și Ortodoxie este unul de supraordonare.[26] Chiar Eliade avea să recunoască mai târziu faptul că, deși scria despre experiența ortodoxă, „nu o avea deloc", iar în ce privește creștinismul răsăritean și tradițiile religioase, românești era „un ignorant"...[27]

Ortodoxia legionară. Nu la mult timp după *Itinerariul spiritual*, după ce are loc turnura politică a tinerilor spiritualiști, la câțiva ani după angajarea mentorului Nae Ionescu de partea extremei drepte, Eliade se va folosi de Ortodoxie pentru a justifica politicul, în special Mișcarea Legionară. (Să ne amintim,

---

[25] Șerban Cioculescu, „Un «Itinerariu spiritual»", în *„Dosarele" Eliade*, vol. I, Curtea Veche, București, 1998, p. 25.

[26] În excelenta sa monografie – *Mircea Eliade: prizonierul istoriei* –, Florin Țurcanu avea să recunoască această ierarhizare, însă o va pune în discuție doar din punct de vedere etic vezi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, pp. 140–141.

[27] Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I, Roza Vânturilor, București, 1990, p. 12. De altfel într-un text polemic, G. Racoveanu îi aduce aceeași acuzație în termenii: „totala ignoranță a teologului Mircea Eliade" (G. Racoveanu, „Creștinism, iudaism și... îndrăzneală", în *„Dosarul" Eliade*, vol. II, Curtea Veche, București, 1999, p. 167).

Scanned with OKEN Scanner

în trecere, că pentru Cioran, soluția ieșirii României din neantul ei de totdeauna mergea, în *Schimbarea la față a României*, pe o cale contrară celei a lui Eliade, și anume pe una lovinesciană, prooccidentală și antiortodoxă[28]). Nu interesează aici dacă vinovăția politică anulează valoarea culturală[29], ci faptul că, pentru a doua oară, după ortodoxia „generaționistă", Eliade pune Ortodoxia în slujba unor scopuri exterioare ei, urmând, de fapt, spiritualismul politic al Gărzii de Fier. Constatarea nu este anulată nici măcar de faptul că, poate pentru prima dată, Eliade se apropie cu mai multă atenție de practica ortodoxă.[30] Maculat de angajarea politică, tânărul autor flutură stindardul Ortodoxiei ca un soldat, așteptând de la ea o supremație europeană, reușind în acest fel, deși nu o recunoaște, să anuleze prin politic, vocația profund spirituală a Ortodoxiei.

---

[28] Pentru această discuție comparatistă dintre Cioran și Lovinescu, vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, ed. a 2-a, Institutul Cultural Român, București, 2004, pp. 152–172.

[29] Discuția este încă vehementă. Notăm, în trecere, o poziție care, în opinia noastră, este echilibrată, semnată de Dan C. Mihăilescu: „Nimeni nu poate nega valoarea intelectuală extraordinară a acestei generații în numele sângerosului eșec politic, după cum nimeni nu are dreptul să abluționeze păcatele ei în numele valorii spirituale" (Dan C. Mihăilescu, „Prefață", p. 8).

[30] Vezi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 325.

Scanned with OKEN Scanner

> În România de astăzi, scrie el, nu se întâmplă o nouă Reformă. Dimpotrivă, o adâncire a celei mai vechi forme de viață creștinească: ortodoxia. Dar ortodoxia noastră ar putea să strălucească într-o zi apropiată și să domine întreaga Europă.[31]

Am putea interpreta acest text drept o evidentă ridicare a istoriei la potențialitățile ei spirituale, lăsând la o parte întrebarea dacă o asemenea elevație spirituală e legitimă atunci când ea se desfășoară în absența libertății, adică sub promisiunile funeste ale totalitarismului. Dar ne-am hazarda, fiindcă mișcarea nu este aceea – similară schemei psihanalitice a întoarcerii refulatului – de revenire a sacrului în tărâmul profanului care tocmai a devenit conștient de misiunea sa metafizică. Dacă este adevărat că „Cel mai superb destin pe care și-l poate găsi un neam este *să facă istorie prin valori supraistorice*"[32], atunci observăm cum ierarhia se ordonează din nou *altfel*, coborând de la destinul neamului și valorile istoriei, către valorile supraistorice. Este o mișcare atipică pentru istoricul religiilor care, mai târziu, va găsi sacrul camuflat în cele mai cotidiene atitudini profane, răsturnând această ierarhizare politică de tinerețe. Observația rămâne în picioare în ciuda faptului că tânărul Eliade

[31] Mircea Eliade, „De unde începe misiunea României?", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, Curtea Veche, București, 2001, pp. 237-239. Textul a fost publicat original în *Vremea*, an X, nr. 477, 28 februarie 1937, p. 3.

[32] Mircea Eliade, „De unde începe misiunea României?", p. 239.

Scanned with OKEN Scanner

vedea în revoluția legionară „reactualizarea creștinismului răsăritean”[33], fiindcă un asemenea tip de reactualizare politică și totalitară (care a reușit să ajungă până la justificarea morții aproapelui!) trădează o hermeneutică evanghelică deloc proprie Părinților răsăriteni. De aceea, afirmații precum: „Cred în această biruință pentru că, înainte de toate, cred în biruința duhului creștin”;[34] sau „...în timp ce toate revoluțiile contemporane sunt politice, revoluția legionară este spirituală și creștină”[35] nu pot fi citite în cheie ortodoxă, pentru același simplu motiv că Ortodoxia se dovedește anexată, dacă nu confiscată, de către o ideologie istorico-mistică amnezică la faptul că biruința duhului creștin a avut deja loc și că, în fond, această biruință nu este una *strict* istorică. Am putea spune că Eliade alunecă în aceeași neînțelegere ce i-a caracterizat, de-a lungul timpului, pe cei care au așteptat un Mesia istoric și o împărăție în veacul acesta.

O ultimă observație, în compania unor fraze care par a ieși din cercul de fier al istoriei. Eliade scrie:

---

[33] Mircea Eliade, „O revoluție creștină”, în *„Dosarul” Eliade*, vol. V, Curtea Veche, București, 2001, p. 240.

[34] Mircea Eliade, „Anchetele Bunei Vestiri «De ce cred în biruința Mișcării Legionare»”, în *„Dosarul” Eliade*, vol. V, Curtea Veche, București, 2001, p. 251. Textul a fost publicat inițial în *Buna Vestire*, anul I, nr. 244, 17 decembrie 1937, pp. 1-2.

[35] Mircea Eliade, „Anchetele Bunei Vestiri «De ce cred în biruința Mișcării Legionare»”, p. 251.

Scanned with OKEN Scanner

„Cred în biruința mișcării legionare pentru că cred în dragoste"[36]; și, de asemenea:

> Fiind în primul rând o mișcare spirituală, având ca scop crearea unui om nou și ca nădejde mântuirea neamului – legionarismul nu se putea naște și nu putea crește decât valorificând libertatea omului...[37]

Sunt fraze care par a repune Ortodoxia în poziția ei primă, fiindcă operează cu niște cuvinte ortodoxe *tari*: dragostea, omul nou, libertatea. Față de ele ne putem raporta în două feluri: a) Eliade nu cunoștea pericolele reale ale spiritului non-democratic (și lucrurile pot sta în acest fel, de vreme ce teoretizările din epocă nu erau deloc favorabile democrației), cu alte cuvinte el, ca prim sedus de promisiunile istoriei, nu *înțelegea* urmările unei asemenea periculoase angajări;[38] b) Amestecul Ortodoxiei cu extremismul politic presupune automat un mixaj al declarațiilor și un transfer de legitimitate dintr-un domeniu în altul. Cele ce sunt constitutive trăirii ortodoxe – dragostea, libertatea, omul nou – sunt transferate într-un domeniu străin, cel al extremei politice, care

[36] Mircea Eliade, „Anchetele Bunei Vestiri «De ce cred în biruința Mișcării Legionare»", p. 253.

[37] Mircea Eliade, „Libertate", în *„Dosarul" Eliade*, vol. V, Curtea Veche, București, 2001, p. 254. Textul a fost publicat inițial în *Iconar*, Cernăuți, an III, nr. 5, 1937, p. 2.

[38] Florin Țurcanu notează despre Eliade că „Nu pare să sesizeze ceea ce separă «omul nou» despre care vorbește Codreanu de «omul nou» al sfântului Pavel" (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, p. 313).

Scanned with OKEN Scanner

încearcă astfel să se legitimeze. Cu toate că lumina sensurilor inițiale încă poate seduce, ea se pierde încet-încet, obscurizându-se sub presiunea forțelor istorice. Așa încât, Ortodoxia rămâne o *ancilla*, chiar atunci când pare a fi depășit această condiție.

Sacrul și profanul

După cum o atestă o scriere din perioada românească, Eliade pare că nu se îndoia de fenomenele miraculoase prezente nu doar în religii, ci și în folclor, militând pentru cunoașterea bazată pe documentele etnografice și folclorice.[39] Este locul în care susține nici mai mult nici mai puțin decât realitatea cunoașterii condiției post-mortem prin folclor, așadar a nemuririi sufletului după moarte.

Savantul de mai târziu va renunța la stilul apologetic pentru o fenomenologie a religiilor, înțeleasă ca metodă comparativă care are drept scop punerea în valoare a unor *esențe* comune mai multor religii. În *Sacrul și profanul*, Eliade începe de la ideea opoziției dintre cele două, sacru și profan[40], argumentând în favoarea manifestării sacrului în lume. Hierofania, manifestarea sacrului, se poate face printr-un lucru, piatră, copac, Iisus Hristos etc. și dezvălui ceva cu

[39] Mircea Eliade, „Folclorul ca instrument de cunoaștere", în Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, București, 1993 (1943).

[40] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, ed. a ediția a doua-a, trad. Brândușa Prelipceanu, Humanitas, București, 2005, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

totul diferit de realitatea profană, un *ganz andere* (cu totul altul), după o expresie a lui Rudolf Otto. Cosmosul în totalitatea sa poate deveni o hierofanie, prin care sacrul să apară ca putere și realitate, ca „saturat de ființă".[41] Eliade argumentează că împotriva sacrului, o lume complet profană este „o descoperire recentă a minții omenești"[42], care nu ține cont de faptul că există două moduri existențiale de a fi în lume, sacrul și profanul.

Eliade evidențiază apoi existența unul spațiu sacru și a unui timp sacru. Spațiul sacru, în care trăiește omul religios, nu este omogen, ci eterogen, având un relief diferit în funcție de locurile sfinte.[43] El exprimă dorința omului de a trăi în spațiul autentic, adevărat, real, în care haosul este transformat în cosmos. Consacrarea unui loc drept spațiu sacru este legată de repetarea cosmogoniei și miturilor întemeietoare. Omul religios recunoaște că „Nu se poate trăi fără o deschidere spre transcendent."[44] Stâlpul cosmic la diferite triburi reprezintă *axis mundi*, centrul lumii, care amintește de simbolismul centrului (Ka'ba – pentru musulmani, Golgota – pentru creștini). Omul religios dorește să se afle în centrul lumii, iar „așezarea într-un teritoriu echivalează cu întemeierea unei lumi"[45]. Chiar templul

[41] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 14.
[42] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 14.
[43] Rezumăm ideile principale din Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, pp. 19–53.
[44] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 28.
[45] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

reprezintă „o reproducere pământească a unui model transcendent".[46] Toate vorbesc despre nostalgia omului religios referitoare la sacru: aceea „de a trăi într-un Cosmos pur și sfânt, așa cum era el la începutul începuturilor, când ieșea din mâinile Creatorului".[47]

Timpul sacru, la fel ca spațiul sacru, este neomogen și reversibil, accentuând revenirea, prin sărbătoare, a timpului primordial (*ab origine, in illo tempore*) pe care sărbătoarea îl readuce în prezent. Eterogenitatea timpului sacru este, de altfel, o experiență comună, fiindcă chiar fenomenologia existențială o pune în valoare, arătând diferențierile trăirii duratei pentru între cel care se bucură sau se plictisește. Pentru Eliade, este timpul originii, timpul cosmogonic, timpul care este repetat pentru regenerarea ființei umane și a lumii. Prin această repetiție – am putea să-i spunem liturgică – omul religios devine periodic contemporan cu zeii, căci el manifestă „sete de sacru" și „nostalgie a Ființei".[48]

Mitul este un model exemplar ce redă realul și semnificativul. În capitolul „Sacralitatea naturii și religia cosmică", Eliade arată că natura are valoare religioasă și chiar viața, cu experiențele ei – agricultura, fecunditatea, sexualitatea – este o experiență religioasă. Există simboluri cerești ale înaltului care dezvăluie transcendentul.

---

[46] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 48.
[47] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 53.
[48] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru *homo religiosus*, viața este trăită pe două planuri, al lumii și al sacrului[49], totul putând deveni sacru – alimentația, gesturile, sexualitatea.

Teza celebră susținută de Eliade este că nici omul modern, care nu se mai consideră religios, nu trăiește în afara miturilor, ci camuflează sacrul în profan. Această camuflare, vizibilă până și în marxism ori în mișcările de eliberare sexuală, în care Eliade vede o nostalgie paradisiacă.

> În general, scrie Eliade, majoritatea celor „fără religie" mai împărtășesc pseudoreligii și mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmașul lui *homo religiosus* și nu-și poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele strămoșilor săi religioși, datorită cărora este ceea ce este. Cu atât mai mult cu cât o mare parte a existenței sale se hrănește din pulsiuni izvorâte din adâncul ființei, din zona numită inconștient. Un om exclusiv rațional este o abstracțiune, neputând fi întâlnit în realitate.[50]

Pentru că s-a împlinit ca personalitate culturală[51], Eliade a dovedit că nerăbdarea de la sfârșitul *Itinerariului spiritual* dăduse, pentru conducătorul „Generației tinere", roade excepționale.

[49] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 126.

[50] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 158.

[51] Țuțea îl numea pe Eliade „un om religios împlinit" (Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 135). Contrar acestei opinii, Cioran se îndoia de credința savantului: „Suntem toți în frunte cu Eliade, niște foști credincioși, suntem toți niște spirite religioase fără religie" (Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, trad. Emanoil Marcu, Humanitas, București, 2003, p. 136).

Scanned with OKEN Scanner

MIRCEA VULCĂNESCU

Mircea Vulcănescu (1904–1952), „cel mai înzestrat din generație”[1], a murit tragic în închisoare, la 48 de ani, după ce a ales să se culce pe jos pentru a se face saltea pentru un coleg bolnav de tuberculoză. Ultimul lui mesaj a fost profund creștin: „Să nu ne răzbunați!”.[2]

Textele sale filosofice, conferințe și studii pe teme de filosofie creștină și de filosofie românească, au apărut postum, după căderea regimului comunist. Tema generației tinere și cea a specificului național ne vor reține în continuare atenția.

---

[1] Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, p. 97.

[2] Dora Mezdrea, „Cronologie”, în Mircea Vulcănescu, *Posibilitățile filosofiei creștine*, îngrijirea ediției Dora Mezdrea, Anastasia, București, 1996, p. 16. Vulcănescu a fost acuzat de antisemitism, pe baza faptului că, în calitate de membru în guvernul Antonescu, a fost părtaș la numeroase hotărâri de guvern îndreptate împotriva populației evreiești. Vezi „Mircea Vulcănescu”, https://ro.wikipedia.org/wiki/Mircea_Vulcănescu#cite_note-Revista22.ro_2017-09-06-8; Alexandru Florian, „Mircea Vulcănescu și memoria publică”, *Revista 22* (2014), https://revista22.ro/eseu/alexandru-florian/mircea-vulc259nescu-351i-memoria-public259.

Scanned with OKEN Scanner

Din nou despre tânăra generație

Mircea Vulcănescu definea tânăra generație pornind mai multe accepțiuni, fără a o reduce doar la o spiritualitate și la un țel comun: generația este biologică, statistică, istorică, psihologică, spirituală (culturală și politică), economică și sociologică. Considera că este a șasea generație cunoscută în istoria României moderne, în care existau, așadar: (1) „generația premergătorilor" (Gh. Lazăr, cărvunarii, generația de după revoluția lui T. Vladimirescu); (2) „generația pașoptistă"; (3) „generația junimistă" (1880); (4) „generația socială" (Iorga, A. C. Cuza, *Semănătorul* și *Viața Românească*); (5) „generația de foc", „generația Unirii", „generația sacrificată", „generația *Gândirii*" (Nae Ionescu, Blaga, Goga, Crainci, Șeicaru, Cezar Petrescu, Tudor Vianu, Ralea, Camil Petrescu); (6) „generația tânără" – Eliade, Cioran, Noica, Vulcănescu etc.[3]

Influențele moderatoare asupra tinerei generații au fost: (a) războiul; (b) Vasile Pârvan și Nae Ionescu:

> Nae Ionescu le-a dat, dimpotrivă, dorința de concret, de autenticitate organică, de încercare directă, de îndrăzneală, dorința de a nu se lăsa furați de vorbe – precum și lecții concrete deduse din premisele pe care le-a sintetizat în termenii: *realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism*"[4];

Acestora li se adaugă: (c) *„influențele modei din afară"*: „misticismul orientalizant german" și „misticismul

[3] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 63-65.
[4] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, p. 69.

Scanned with OKEN Scanner

rusesc de emigrație", „maurrasismul francez" și „neotomismul", „comunismul rusesc" și „marxismul german", „fascismul italian" și „național-socialismul german"; (d) *„asociațiile de tineri"* (cele din licee, dar mai ales „Criterion").[5]

Trăsăturile generației sunt, în opinia lui Vulcănescu, următoarele: *setea de experiență*, neîncetat ispitită de aventură; *autenticitatea*, „voința de a fi așa cum ești, în ciuda constrângerilor exterioare; *spiritualitatea*, caracterizată de necesitatea și căutarea absolutului, pe de o parte, și de dorința de autodepășire, pe de altă parte; *„tensiunea tramatică, tragismul, criza"*, care, pentru Vulcănescu, reprezintă „punctul crucial" și comun membrilor tinerei generații.[6]

După cum vedem, Vulcănescu, asemenea lui Eliade, recunoștea rolul specific, excepțional, al generației sale, considerată lucidă și cerebrală, antisentimentală și antiretorică. Pentru că printre scopurile ei se număra, alături de unitatea neamului și realizarea unei universalități culturale, și unul politic – pregătirea pentru ceasurile grele ce vor veni – și unul religios, care însă a devenit politic, ivirea omului nou[7], Vulcănescu pare mai lucid decât Eliade care trasase *doar* chipul spiritual al generației, fără a anticipa căderea ei în politic. Nu suficient de lucid ca să evite însă extrema dreaptă...

---

[5] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 67-70.
[6] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 70-71.
[7] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, pp. 72–74.

Scanned with OKEN Scanner

Dimensiunea românească a existenței

Mircea Vulcănescu este original în problema românismului, pe care o leagă la un moment dat de ispita dacică, o ispită lăuntrică și reziduală, legată de virtuțile ostășești ale neamului nostru.[8] Neamul este înțeles ca realitate metafizico-istorică:

> Ceea ce constituie un neam este o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri constituiesc doar chezășii, semne de recunoaștere, peceți, temeiuri.[9]

Dimensiunea românească a existenței a fost inițial o conferință ținută la Ateneul Român. A amplificat-o și a publicat-o după ce a mai scris o schiță intitulată „Existența concretă în metafizica românească". *Dimensiunea...* este o replică luminoasă dată *Schimbării la față a României* pe care Cioran o publicase în 1936, trasând României și românilor un portret negativ și extrem de critic. Dedicația lui Vulcănescu este „lui Emil Cioran, cel veșnic dornic de schimbare la față".

---

[8] A se vedea Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică", în *Dimensiunea românească a existenței*, Fundația Culturală Română, București, 1991, pp. 45, 46.

[9] Mircea Vulcănescu, „Omul românesc", în *Dimensiunea românească a existenței*, Fundația Culturală Română, București, 1991, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

Dimensiunea românească a existenței

Mircea Vulcănescu este original în problema românismului, pe care o leagă la un moment dat de ispita dacică, o ispită lăuntrică și reziduală, legată de virtuțile ostășești ale neamului nostru.[8] Neamul este înțeles ca realitate metafizico-istorică:

> Ceea ce constituie un neam este o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri constituiesc doar chezășii, semne de recunoaștere, peceți, temeiuri.[9]

Dimensiunea românească a existenței a fost inițial o conferință ținută la Ateneul Român. A amplificat-o și a publicat-o după ce a mai scris o schiță intitulată „Existența concretă în metafizica românească". *Dimensiunea...* este o replică luminoasă dată *Schimbării la față a României* pe care Cioran o publicase în 1936, trasând României și românilor un portret negativ și extrem de critic. Dedicația lui Vulcănescu este „lui Emil Cioran, cel veșnic dornic de schimbare la față".

---

[8] A se vedea Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică", în *Dimensiunea românească a existenței*, Fundația Culturală Română, București, 1991, pp. 45, 46.

[9] Mircea Vulcănescu, „Omul românesc", în *Dimensiunea românească a existenței*, Fundația Culturală Română, București, 1991, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

Vulcănescu își începe textul cu răspunsuri la câteva obiecții prealabile. Prima este formulată de întrebarea: cum se poate vorbi despre „dimensiune", un concept cantitativ, alături de „existență", concept eminamente calitativ? Vulcănescu lărgește sensul cuvântului „dimensiune" pentru a nu mai exprima doar cantitatea, ci a deveni un criteriu de judecată:

> Vom numi deci, în cercetarea de față, dimensiuni ale existenței acele orientări și înțelesuri ale ei care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. „Dimensiune a existenței" are deci aci, sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă, pentru alte existențe.[10]

La cea de-a doua obiecție, dacă poate fi caracterizată existența din punct de vedere național, Vulcănescu răspunde afirmativ, argumentând că dincolo de însușirea lucrurilor, existența se referă și la cel care cugetă. Ideile formulate țin de câmpul tipologiei culturii, alături de Drăghicescu, cu *Psihologia poporului român*, de Rădulescu-Motru, cel din *Cultura română și politicianismul*, sau de studiile despre românism ale lui Blaga, cel din *Spațiul mioritic*.

> Obiectul la care tindem să ajungem este deslușirea profilului unei mentalități colective cu privire la o anumită problemă; mai precis: degajarea prejudecăților generale cu care spiritul românesc în genere își pune

[10] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ed. Marin Diaconu, Fundația Culturală Română, București, 1991, p. 88.

Scanned with OKEN Scanner

> problema existenței, într-un fel care face din ea un criteriu de judecată și măsură a concepțiilor despre existență ale altor indivizi, grupuri sau popoare. Adevărul celor spuse aci va fi deci un adevăr generic, tipic, valorând ce valorează orișice apriorism etnic. Contrazicerea lui de cazuri răzlețe, individuale, nu va putea infirma valoarea lui tipică.[11]

Obiecției privind lipsa interesului pentru o cercetare de acest tip, Vulcănescu răspunde cu ideea că fiecare neam se caracterizează prin determinații proprii, de aceea o cercetare fenomenologică de acest tip va oferi determinațiile poporului român:

> Impresia de la care plecăm este următoarea: fiecare popor are, lăsată de Dumnezeu, o față proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a o răsfrânge pentru alții. Fiecare își face o idee despre lume și despre om, în funcție de dimensiunea în care i se proiectează lui însuși existența. Cine se îndoiește oare că existența e clară și logică pentru francez; adâncă și nebuloasă pentru german; năvalnică și dezechilibrată, dar plină de rezonanțe nostalgice, pentru slav; practică și individuală pentru anglo-saxon; ordonată și ierarhizată pentru chinez?[12]

A patra obiecție privește riscul de sterilitate al unei asemenea cercetări. Vulcănescu argumentează că, dimpotrivă, prin această cercetare are lor un contact

---

[11] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 90.

[12] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 91.

Scanned with OKEN Scanner

cu izvoarele naționale autentice, ceea ce duce la cunoașterea „locurilor comune spirituale".[13]

În fața riscului ca, în acest fel, formularea unor tipare românești să predispună la primejdia fatalității, autorul răspunde că o cunoaștere a eredității spirituale poate oferi soluții pentru a vedea cum poate fi depășită.

Planul lucrării este cel al categoriilor kantiene, dar nici tabela kantiană nu este urmărită până la capăt, deoarece urmărește mai degrabă „o descriere fenomenologică a ideii de existență în gândirea românească".[14]

Odată oferite răspunsurile la obiecțiile prealabile, din partea I, Vulcănescu își împarte lucrarea în „Ființa ființei", „Firea ființei" și „Urmările" modului specific românesc de înțelegere a existenței. În partea a II-a, „Ființa ființei", este descrisă existența din punct de vedere cantitativ, pornind de la unitate și multiplicitate. Din punctul de vedere al unității, firea ca întreg este înțeleasă de poporul român ca „lume" și „vreme". Este vorba aici, semnalează autorul, de loc și de vreme, iar nu de spațiu și timp. Locul și vremea sunt „două vase receptacole ale existențelor particulare, care cuprind tot ce este, ca două cadre sau două vase, pe care aceste lucruri le umplu cu ființa lor".[15]

---

[13] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 94.

[14] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 98.

[15] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

Caracteristicile firii, ca lume și vreme, sunt două: în primul rând, lumea reprezintă un *receptacol spațio-temporal* – deci nici doar spațial, nici doar temporal – în care locul și timpul sunt cele două receptacole ale lumii. În același timp, locul și timpul sunt și dimensiuni ale lumii, „mijloace pentru a putea rândui, așeza, situa ființele care sunt în ea". Toate au un loc și un timp al lor, toate se fac „la vremea lor" și se pun „la locul lor".[16] Firea este, așadar, rânduită, însă această rânduială nu este definitivă:

> Există [...] în această lume, oarecare „lucru slab", oarecare principiu de mișcare, de dezordine, oarecare libertate, care face ca nu toate lucrurile să fie întregi, la locul lor, și nici să nu vină totdeauna la vreme, ci să impună o căutare și o așteptare. Dar aceasta nu însemnează totuși că nu există putință de rânduială.[17]

Vremea nu e pentru român decât „lumea în prefacere", dar vremea nu se deșiră la nesfârșit, ci se împlinește – de aici și putința de a se citi semnele vremii, posibilitate care constituie următoarea caracteristică a firii. Există o solidaritate universală între toate lucrurile și faptele:

> Ceea ce domină toată această concepție a lumii românești e, cum vedem, sentimentul unei vaste

[16] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 102.

[17] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 103.

Scanned with OKEN Scanner

> solidarități universale. Fiecare fapt răsună în întreaga lume, fiecare gest își propagă muzica în tot. [...] Viața unui om e legată de soarta unei stele. Fapta rea a unui om întunecă soarele și luna.[18]

O a doua caracteristică este că toate lucrurile au un sens, iar lumea este o carte de semne, un „trepetnic". Existența românească are de-a face cu lumea de aici și cu cea de dincolo, două lumi care se întrepătrund. Lumea de aici este cuprinsă și împlinită de cea de dincolo, un „repectacol deschis".[19]

> Deosebirea dintre lumea de aici și lumea de dincolo nu conferă celei de aici, „prezenței", niciun privilegiu existențial. Lumea de dincolo făptuiește și are eficacitate, ca și cea de aici. Ba, privite lucrurile în adânc, mai mare".[20]

Așa cum am afirmat deja, între cele două lumi, cea de aici și cea de dincolo, există o întrepătrundere, lăsând cale de trecere:

> „Dincolo" nu înseamnă propriu-zis „în afară", ci „alt fel". Cei de aici trec uneori „dincolo" în vis ori în trezie. Cei „de dincolo" stăruie pe aici. Nu este deci între „aici" și „dincolo" prăpastie, ci vamă, pe

---

[18] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, pp. 104–105.

[19] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 107.

[20] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

> care, dacă o plătești, treci. „Dincolo" nu definește un hotar spațial, ci o calitate a ființei.[21]

Chiar și sfințenia, afirmă Vulcănescu, apare ca imanentă, pentru că românul vorbește despre soarele sfânt, oaia sfântă, casa sfântă, dreptatea, țara și chiar „sfânta bătaie" – ceea ce întărește idee că „tot ce e la locul lui și la timpul lui, în ordine, cu rost, e sfânt".[22] De fapt nu doar continuitatea dintre cele două lumi, ci chiar ideea de continuitate este exprimată pe românește într-un mod bogat:

> Începând cu metafizicul și cvasispinozianul „totdeauna", care e timpul în care totul e dat dintr-o dată, pentru care veșnicia nu e decât unitatea totului, ci nicidecum „nesfârșitul" lui; adăugând pe continuu curgătorul „mereu" sau pe sinonimul său, care arată chipul în care continuitatea curgerii topește clipele (atomii de timp), „întruna", ori depășind marginile timpului lumii de aici, pentru a cuprinde și pe cea de dincolo, în această continuitate de petrecere, și sfârșind cu religiosul „pururea", care însemnează „totdeauna mereu", adică timpul și veșnicia date împreună, ori cu indicativul său derivat „de-a pururi" – ce bogăție de nuanțe![23]

---

[21] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 110.

[22] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 110.

[23] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

O a doua caracteristică a firii se referă la ființa singuratică: întâmplarea, insul, Dumnezeu. Ideea de existență concretă se regăsește în metafizica românească în calitate de persoană, punct în care Vulcănescu se poziționează diferit față de Rădulescu-Motru și, în loc de personalism energetic, susține existența unui „personalism teofanic":

> ...cu toate că ideea de existență concretă nu a generat în românește un tip de existență de felul aceleia a lucrurilor, ci unul de felul aceluia al persoanei, ea nu s-a putut dezvolta în sensul unui personalism energetic, ci în sensul unui personalism teofanic, insul în sine văzându-se, în ultimă analiză, ca și întâmplarea, un reflex, o iluzie, un fenomen neautonom al ființei universale. De unde «fatalismul» românesc, definit nu ca indiferență față de condițiile concrete ale faptei, ci ca integrare a făptuirii în ritmul universal, socotit ca arătare a voinței dumnezeiești. De unde și caracterul ritualist al făptuirii românești, în sens nerealist, derivat și simbolic.[24]

În partea a III-a, referitoare la firea ființei, Vulcănescu analizează ființa din perspectiva categoriilor kantiene ale calității – adică din perspectiva afirmației, negației și limitației. Ființa ca însușire apare ca *fapt de a fi* și ca *fel de a fi*. Existența concretă sau ființarea este în metafizica apuseană legată de timp și de spațiu. Pentru ca un lucru să fie cu adevărat, el trebuie să fie de față (*da sein*), *hic et nunc*, aici și acum, el trebuie să aibă loc. *Prezența* implică

[24] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 115.

Scanned with OKEN Scanner

în mod necesar categoriile spațiului și timpului. Însă pentru români, care zic mai degrabă „se întâmplă", prezența este mai mult un fel de trecere, decât înființare:

> ...în vreme ce pentru apusean, odată ce un lucru e constatat, adică situat „în spațiu", odată ce „are loc", odată ce „se petrece", acel lucru, acel fapt este; pentru român, ceea ce se-ntâmplă are parcă ființă „înainte de a fi" și și-o păstrează și după ce nu mai este în lume, în sensul acesta de *hic et nunc*. Intrarea lui în lume e ca o cădere din altă lume, o „trecere", nu o „înființare".[25]

Realitatea, în gândirea românească, este un fel de realitate slabă, fiind lipsită de caracterele tari ale ființei. Exemplul este folosirea adverbului „aievea" (existență din veac, dintotdeauna), folosit pentru a indica realul:

> Ca și „întâmplarea", vorba care înseamnă pe românește existența reală derivă deci de la „durata continuă, care nu are sfârșit, veșnicie, timp, vreme lungă". În rădăcinile lui, „aievea" înseamnă deci existent „din veacuri", de veacuri, iar nu prezență actuală.[26]

În opinia lui Vulcănescu, aceasta arată că românii au păstrat vechea atitudine esențialistă, atitudinea existențialistă fiind „topită de aceea predicativă".[27]

[25] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 120.

[26] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 121.

[27] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 122.

Scanned with OKEN Scanner

Interesantă este maniera în care are loc pe românește negația sau tăgăduirea ființei, care, observă Vulcănescu, nu are un caracter existențial, absolut (nu este negat faptul de a fi), ci are un caracter esențial, relativ (se neagă felul de a fi). Românul „nu este deci negativist, ci limitator", el nu-ți permite să ai dreptate din punctul lui de vedere. Dacă

> Diavolul ar fi fost român și s-ar fi aflat în fața scaunului dumnezeiesc de judecată, el nu ar fi putut opune niciodată poruncii lui Dumnezeu un: *non fiat*, un: „ba", un: „să nu fie", ci i-ar fi demonstrat mai curând, lui Dumnezeu, că el vede lucrurile altfel și mai bine decât el. Ceea ce nu l-ar fi făcut mai puțin diabolic și nici mai puțin primejdios ispititor de putințe.[28]

Dovadă stă felul în care negația „ba" intră în legătură cu afirmația și cu negația, dând rezultate paradoxale, diferite de cele din limbile metafizicii occidentale: „ba da" întărește afirmația, în loc s-o nege ca în logică, iar „ba nu" întărește negația, în loc s-o schimbe, ca în logică, în afirmație. Există și negarea faptului de a fi, în ideile de „nimicire" și „desființare", dar și aceasta este relativă, deoarece implică mai degrabă o „desfacere a întregului în părți, de descompunere, de destrămare a lui, decât o idee de aneantizare".[29] „Ceea ce dispare prin această operație de

[28] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 125.

[29] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 127.

Scanned with OKEN Scanner

distrugere e «faptul» agregatului, al chipului sau structurii; iar nu «existența» lor".[30]

Consecințele acestui mod de înțelegere a ființei sunt analizate în ultima parte, cea de-a IV-a, „Urmările". Întrucât pentru român existența este regională, relativă, ca și negația, trecerea de la posibilitate la actualizare se face pe nesimțite, cele două planuri, posibilul și realul, fiind oarecum într-o contopire plină de poezie, adică de „libertate și de irealitate". Urmările sunt în număr de șapte:

(1) *Nu există neființă*, pentru că nu există absolutul negației. Pentru român, neființa este o „alunecare [...] de la întreg la concret", punând în evidență diferența dintre „felul de a fi al întregului și al părții"; înseamnă o decădere a ființei către o existență regională sau doar o cădere „sub vremi".[31]

(2) *Nu există imposibilitate absolută*, fiindcă planul existenței este cel al virtualităților, nu planul actualizărilor lucrurilor. Această „nedeterminare existențială" face ca orice lucru să poată fi luat în discuție ca și cum ar fi, cu condiția clarificării modului în care este: „toate lucrurile există cu toate felurile lor de a fi, adică: actualizate și neactualizate, ba chiar actualizabile și neactualizabile".[32]

---

[30] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 128.

[31] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 131.

[32] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 132.

Scanned with OKEN Scanner

(3) *Nu există alternativă* – ceea ce subliniază existența unei predominanțe a ipoteticului asupra categoricului și disjunctivului: „o fi", de pildă, este mult mai intens decât indicativul „este".

(4) *Nu există imperativ*. Această consecință e vizibilă în comparația dintre latinescul *fiat* și românescul „fie" (care nu este un imperativ, ci o consimțire, o acceptare a ceea ce se întâmplă. De aceea, împlinirea normei nu ține de imperativ, ci de un sentiment al nepotrivirii organice, al nerânduielii.

> Astfel, starea de legalitate nu e trăită ca un efort de conformare cu o regulă, ci ca un sentiment intuitiv de potrivire organică, de armonie a firii cu ființa, de libertate, de „la tine acasă", de intimitate.[33]

(5) *Nu există iremediabil*. Dacă toate existența este regională, nimic nu se pierde cu adevărat, ci doar de pe un anumit plan de existență. De aceea românul, excesiv de opozant pe tărâmul ideilor, al posibilităților, este foarte concesiv cu faptele, fiindcă ele „nu au mare importanță", ci sunt doar niște „încercări" care-i stau înainte, niște „ispite", dar nu realități de neînfrânt. Tot de aici decurge și necesitatea de a reclama, de a se plânge a românului:

> Prea cunoscută – și fără nevoie să insist – este, de asemeni, trebuința românului de a reclama, de a se plânge. La fel, tendința lui de a nu considera niciodată

[33] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 138.

Scanned with OKEN Scanner

> un lucru definitiv judecat în defavoarea lui și de a relua procesele de la capăt, ori de câte ori împrejurările par a-i deschide o nouă perspectivă de câștig! Dar tot atât de cunoscută e tendința lui de a face concesii și de a se mulțumi, pentru moment, cu orice soluție omenească, înțelegătoare, preferând împărțeala strâmbă, dreptei judecăți.[34]

(6) O altă consecință este *ușurința în fața vieții* și lipsa sentimentului de gravitate, ce decurge din faptul că existența lui se desfășoară „pe un plan cu lucrurile veșnice", „lin și fără drame". Dacă totuși apare ideea deșteptării „din somnul cel de moarte" și a acțiunii „acum ori niciodată", ea, afirmă Vulcănescu, e episodică și neromânească, ținând de obsesia celor care au voit ca România să facă istorie. Pentru român, trecerea la faptă nu se face în virtutea faptului că poți, „cum se-ntâmplă la toată omenirea Apusului", ci în virtutea faptului că nu mai poți.[35]

(7) Cea din urmă consecință este *lipsa de teamă în fața morții*, exemplul pe care-l oferă aici Mircea Vulcănescu fiind balada *Mioriței*.

Românitatea, după cum avea să scrie în *Omul românesc*, este pentru Vulcănescu o caracteristică spirituală și imuabilă; „I te poți subsuma sau te poți distruge; dar nu o poți schimba".[36] Ideile lui

[34] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 140.

[35] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 144.

[36] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

Mircea Vulcănescu despre specificul național aveau să influențeze gândirea pe aceeași temă a lui Constantin Noica – adevărat „prieten de gând"[37] al lui Vulcănescu.

[37] Măriuca Vulcănescu, „Prieten de gând al lui Mircea Vulcănescu", în Marin Diaconu (ed.), *Modelul cultural Noica*, vol. 2, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2009, p. 590.

Scanned with OKEN Scanner

CONSTANTIN NOICA

Alături de Vasile Conta și Lucian Blaga, Constantin Noica (1909–1987) este un creator de sistem filosofic. Devotamentul lui față de filosofie a fost total: în numele ei a refuzat orice alt gen cultural – de exemplu, literatura, pentru care avea, de asemenea, talent. Opera lui poate fi împărțită în două perioade de creație, delimitate de anii de detenție ca deținut politic.

Prima perioadă de creație

În prima perioadă, principalele teme ale filosofiei lui Noica sunt: tema filosofiei și a culturii; tema școlii; tema cunoașterii (Noica va reargumenta ideea de *mathesis universalis*); tema Unului și a ființei; tema românismului.

Mathesis

Mathesis sau bucuriile simple (1934) constituie debutul editorial care, la fel ca *Pe culmile disperării* a lui Emil Cioran și *Nu* a lui Eugen Ionescu, a primit premiul pentru debut al Fundațiilor Regale. Cartea este o

Scanned with OKEN Scanner

invitație la exces, dar nu la un exces evenimențial, ci la un exces și o aventură a gândirii. Din acest punct de vedere Noica e un unicat în generația lui, dacă ne amintim că Eliade, în *Itinerariul spiritual* recomanda excesul experiențelor de orice fel, în vederea întăririi spiritului.

Geometrie și istorie. Titlul cărții este explicat în capitolul „Despre culturile de tip geometric", unde opune culturile geometrice și culturile istorice, preferința lui îndreptându-se către cele dintâi, de la matematică Noica așteptând *știința universală*. În dualismul geometrie – istorie, Noica e de partea geometriei, susținând, cu Platon că „Dumnezeu geometrizează" și afirmând că „E poate, un destin și în culturi, iar destinul culturii noastre ar putea fi acesta de a geometriza".[1] Cultura geometrică se caracterizează prin ordine, constructivism, imanență. Pe linia Descartes – Kant, Noica afirmă primatul subiectivității în cunoaștere: „Dacă o *Mathesis universalis* poate fi înfăptuită, elementele ei trebuie să zacă în noi înșine, în primul rând, și să fie universal omenești, în al doilea rând".[2] „Cultura nu e decât omul însuși".[3]

În cultura de tip *istoric* primează destinul, e deci o „cultură oarbă", „plină de prezențe".[4] Iată o definiție noiciană a culturii ca exces:

---

[1] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, ed. a 2-a, Humanitas, București, 1992 (1934), p. 10.

[2] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 12.

[3] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 13.

[4] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

> Cultura pare a se fi născut între două bătăi de puls ale vieții; într-o pauză. De unde nu rezultă că, în mod necesar, cultura nu mai este viață. Cultura e încă viață – și anume ceea ce are mai generos viața în ea, anume excesul. E nepotrivit să se spună: cultură și viață. Cultura crește din excesul vieții asupra ei înseși, deci prelungește viața.[5]

În această epocă, în raportul dintre devenire și stare, Noica optează pentru cea din urmă, anistorică. Pasajele sunt convingătoare și elocvente:

> Să oprim orice mișcare, să omitem tot, să ne dormim somnul general – și pe urmă să visăm. Poate, ca egiptienii din legendă, să visăm despre formele pure.[6]
>
> Omul este singura ființă care poate să *stea*. Toate curg, omul poate să nu curgă. Aceasta e demnitatea lui, aceasta e omenia lui. De ce vreți să i-o luați?[7]
>
> Am întors lumii spatele. Am văzut că ea e imposibilă și acum stau. // Ce văd când stau? Văd că toate lucrurile care fugeau spre mine când fugeam eu spre ele nu se mai înșiră, nu se mai numără, se împietresc. Văd un solid mare, o lume fixă, stătătoare. Văd unul.[8]

Termenii se pun, așadar, în maniera disjuncției exclusive: a fi în istorie *sau* a fi în adevăr. Curgerea

---

[5] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 20.
[6] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 44.
[7] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 56.
[8] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

istoriei este „curgere grea, curgere joasă".[9] Viața e bogată dar trebuie simplificată, iar locul spiritului istoric trebuie ocupat de pasiunea pentru spiritul geometric, cel care „vizează creația liberă, generalitatea și veșnicia".[10]

Dumnezeu. Este foarte ingenioasă demonstrația felului în care Dumnezeu este, desigur, în cazul în care este (capitolul „Despre Dumnezeu"), pornind de la analogia cu o ecuație matematică: -2ab x 3a = -6a2b. Pentru soluționarea ei, se înmulțesc coeficienții și se adună exponenții cantităților *de același fel*. Ce se întâmplă însă cu b? „Se scrie" spune tratatul de algebră consultat de Noica; dar el e nemulțumit, pentru că nu se poate pur și simplu *scrie*, ci trebuie să *opereze*. Și, într-adevăr, operează, pentru că se înmulțește cu 1 care e o cantitate, *un fel de a fi al lui b*. „Dar nu este unu, în aceeași măsură, un fel de a fi al lui a? Nu este el, de asemenea, un fel de a fi al lui x? Și nu este el un fel de a fi al tuturor lucrurilor algebrice?", se întreabă Noica și concluzionează: „De unde: *unu este felul de a fi al tuturor lucrurilor algebrice, atunci când ele nu sunt*". „Unu este un fel de b care se găsește în 3a", prilej pentru o laudă adusă unului:

> Ar trebui să ne oprim cu toții din toate calculele noastre grăbite și să cântăm. Să cântăm pentru gloria unului, marelui, nemișcatului. Toate curg, el nu curge. Toate încep, el era. Toate sfârșesc, el va fi.

[9] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 40.
[10] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

> Câteodată se ascunde ochilor. Dar nu e departe. Fiecare calcul pe el îl conține. Fiecare numărătoare pe el îl numără. Lucrurile nu sunt ele însele decât datorită sie: $a \times 1 = a$. Dacă n-ar fi el, *a* n-ar mai fi *a*. Toată lumea s-ar altera. Căci toate sunt în el.[11]

Dacă Dumnezeu ar exista, ar trebui să fie la fel ca acest unu din matematică, să stea pe lângă toate lucrurile, să le confere identitate. Dumnezeu e de găsit la începutul, devenirea și sfârșitul lumii; el este „...*ca și cum* cu adevărat ar fi".[12] Desigur că o asemenea înțelegere a lui Dumnezeu este defectuoasă din punctul de vedere al religiei revelate; El „este mai mai mult un principiu de coerență a lumii și nicidecum un principiu creator al acesteia".[13]

Mathesis universalis este o carte a excesului în minus, pe Noica interesându-l nu aventura biografică, nu virilitatea, nu drama, tragicul, autenticul, ci „aventura gândului ca speculație filosofică". Ar putea fi pusă sub afirmația ce se întâlnește în capitolul „Despre păcat": „Mi-ar fi plăcut să îmbolnăvesc realitatea cu idei – și atunci cel dintâi suferind aș fi fost eu însumi".[14]

---

[11] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 63.

[12] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 65.

[13] Laura Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, Biblioteca Apostrof, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007, p. 203.

[14] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 88.

Scanned with OKEN Scanner

Teme filosofice

Jurnalul filosofic, apărut în 1944, este carte originală ce seamănă cu o carte de înțelepciune. Alcătuită tot din fragmente, conține trei teme recurente: școala la care visa Noica (și pe care va reuși s-o realizeze în aventura excepțională de la Păltiniș); tema fiului risipitor și a fratelui acestuia; și tema „specificului național".

Tema școlii. Noica a visat la o școală de filosofie în care să învețe și profesorul și discipolii, o școală unde „să nu se predea propriu-zis nimic" iar profesorul să fie doar mijlocitorul între identitatea discipolului și conștiința acestei identități. În numele acestui ideal, el a realizat o critică a profesorului ca pedagog, criticându-l chiar pe Heidegger:

> Asist la un seminar al lui Heidegger. Curios, nici el nu poate scăpa de ticurile profesoratului. Vrea răspunsuri corecte: nu să gândească elevul, deci să aproximeze; ci să *știe*. Esența profesorului este de a împiedica gândirea să fie căutare, spre a fi exactitate. Să nu se poată fără asta?[15]

Pentru Noica, școala trebuie să fie un institut de înfrumusețare în cele sufletești. Nu oricine putea fi primit în această școală de esență socratică, în care se recunoaște influența lui Nae Ionescu. E nevoie de ceva „sminteală" pentru gândire, de o doză de „ridicol", cumințenia nefiind acceptată. Școala de la Păltiniș

[15] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

a fost o asemenea realizare. „Școala. Școala asta. Nu știu dacă am s-o fac vreodată. Dar mi-ar place ca la sfârșitul vieții să pot spune: nici nu am făcut altceva."[16]

Tema fiului risipitor. Noica simpatizează cu fiul risipitor din parabola biblică, deși el a fost un temperament static (chiar făcuse, după cum am văzut mai sus, apologia „stării" în *Mathesis*...). Această simpatie față de fiul risipitor provine de la credința că filosofia este o aventură a spiritului, iar aventuros, din cuplul celor doi frați, este fiul risipitor. Pe fratele fiului risipitor, Noica îl consideră pedagog și infatuat, incapabil de aventura spirituală a căutării:

> Văd atât de concret pe fratele acesta moral, încât îl aud judecând asupra lumii de azi, luând atitudine, ținând prelegeri, participând și mai ales refuzând. Pentru că e un om curios – ca orice ființă stătătoare – va veni să vadă ce facem la Școală. Cineva din noi îi va spune în față: «Ești fratele fiului risipitor.» El nu aude bine, căci toți orgolioșii sunt nițel surzi, și va spune: „Scuzați-mă, sunt profesorul..." Și va aștepta să-l întrebăm ce materie profesează. Dar nu-l va întreba nimeni.[17]

Tema românescului. Exact în această perioadă, Noica lucra la Institutul Român din Berlin, unde elaborează *Pagini despre sufletul românesc*. Ce scrie acum încă nu este o replică la *Dimensiunea românească a existenței* a lui Vulcănescu, ci punctul de plecare

[16] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 123.
[17] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

pare să fie *Schimbarea la față* a lui Cioran, și anume faptul că Cioran a vorbit despre somnul milenar al românilor. Noica recunoaște că suntem practic „săteni" în cultură (ca și D. D. Roșca, în *Mitul utilului*) și pledează pentru o Românie actuală, nu una eternă, la fel ca Cioran. Urgențele erau ieșirea din eternitate (ieșirea din registrul minor) și intrarea în istorie.

A doua perioadă de creație

După ieșirea din închisoare, în 1964, Noica a publicat peste 20 de titluri. Nu se cunoaște cu exactitate ordinea în care au fost scrise, ci doar anii în care apar. Opera din această perioadă este sistematică, originală și, din pricina deconectării de la curentele filosofiei occidentale, anacronică.

Temele importante cuprind istoria filosofiei și a culturii (*Despărțirea de Goethe*, *Povestiri despre om*); românismul; și ființa și logica ființei, temă încununată cu *Tratatul de ontologie* (1981).

Tema românescului este, de data aceasta, o replică la *Dimensiunea românească a existenței* a lui Mircea Vulcănescu, lucru pe care Noica îl recunoaște. El face două feluri de analize pe această temă: pe opera lui Eminescu, pe care-l consideră „omul deplin al culturii românești"; și pe cultura și limba populară, unde caută etimologii, ca Heidegger, ajungând să formuleze modalitățile românești ale ființei. În *Sentimentul românesc al ființei*, Noica descrie șase asemenea modulații românești ale ființei, modulații care pot fi

Scanned with OKEN Scanner

comparate cu cele șase precarități ontologice[18]: (1) „n-a fost să fie" care arată imposibilitatea; (2) „era să fie", arată suspendarea și, împreună cu cea anterioară aproximează ființa, (3) „va fi fiind" exprimă posibilitatea și expansiunea (*presupune* ființa); (4) „ar fi să fie" înseamnă o creștere a ființei (*pregătește* ființa); (5) „este să fie" arată intrarea în ființă (*vestește* apariția ființei); și (6) „a fost să fie" răstoarnă pe (1) (ființa *a fost consumată și împlinită*).[19]

Tot aici, Noica afirmă că trei mari gânditori a avut cultura românească în trecut: limba, un poet (Eminescu) și un sculptor (Brâncuși). Analizele lui Noica pe *Miorița*, pe *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, pe Eminescu și pe Brâncuși sunt, la fel ca în cazul lui Vulcănescu și spre deosebire de Cioran, apreciative la adresa românității.

Ontologia sau despre devenirea întru ființă

Ontologia. Tema ființei – discutată în *Devenirea întru ființă* (1981), carte care cuprinde două părți, *Încercare asupra filosofiei tradiționale* (care datează, după cum spune Noica, din 1950) și *Tratatul de ontologie* – pornește de la ideea că filosofia nu se ocupă nici cu ființa pură, cum credeau anticii, nici cu devenirea,

[18] A se vedea, pentru această comparație, Sorin Lavric, *Ontologia lui Noica. O exegeză*, Humanitas, București, 2005, pp. 295–301.

[19] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996, pp. 24–53.

Scanned with OKEN Scanner

cum credeau modernii, ci cu „devenirea întru ființă".[20] Noica propune un travaliu filosofic asupra filosofiei cercului, așa cum se impune în conștiința filosofică, trecând prin filosofia spiritului și ajungând la filosofia ființei. Devenirea, până la a fi „întru ființă", are mai multe trepte: (1) „devenirea întru devenire lipsită de conștiință", un fel de devenire oarbă în altceva (a naturii anorganice); (2) „devenirea întru devenire cu conștiință subiectivă", o devenire în același (lumea organică, omul); (3) „devenirea întru devenire însoțită de conștiința obiectivă"; (4) și, în final, devenirea întru ființă. Iar aceasta din urmă, are, la rândul ei mai multe trepte: subiectivă, obiectivă, absolută și a rațiunii absolute.[21] Conștiința devenirii întru ființă este „însăși rațiunea"[22] – și aceasta este o nouă definiție a rațiunii pe care Noica o propune – și, totodată, conștiința devenirii întru ființă „*este* devenire conștientă întru ființă".[23] În lumina acestui concept, în sânul realității nu există decât contradicție unilaterală: „Suntem într-o lume unde fiecare lucru contrazice ființa, dar nimic nu este contrazis de ea".[24] Devenirea întru ființă este, de fapt, „ființă împlinită".[25] Dialectica lui Noica

---

[20] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 13.

[21] Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 196.

[22] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 162.

[23] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 141.

[24] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 163.

[25] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 169.

Scanned with OKEN Scanner

este circulară și, spre deosebire de cea ternară a lui Hegel, are patru momente: tema (ființa) – antitema (devenirea, ce realizează față de ființă o contradicție unilaterală) – teza (devenirea întru ființă) – tema (ființa).[26]

Tratatul de ontologie, a doua parte a *Devenirii întru ființă* și capodopera filosofică a lui Noica, are trei părți: „Ființa în cele ce sunt", „Ființa de-a doua instanță. Elementul" și „Ființa în ea însăși". Noica observă că doar ființa a mai rămas filosofiei, celelalte trecând treptat în patrimoniul științelor, iar această ființă trebuie înțeleasă trinitar ca individual, determinație, general (modelul ontologic al lui Noica, I – D – G).

Calea urmată de filosoful român este, așadar, una fenomenologică, de la lucruri, de la ființare, în căutarea ființei, o cale inversă celei din *Știința logicii* a lui Hegel. Dacă la Hegel, care pornea de sus, prin ideea că ființa nu este lucrurile, ființa era trecere în neant și *vid de lucruri*, la Noica ea este, prin plecarea de jos și prin afirmația că lucrurile nu sunt ființa, un fel de *vid de ființă*. Ființa însă nu este însă fără ultimul dintre lucrurile care sunt – „un mod de a reabilita individualul concret"[27]; iar lucrurile, pe lângă neființa altor realități din jurul lor – de exemplu, faptul că un copac nu este un om – mai conțin și *golul de ființă* care se află în ele – de exemplu, copacul nu este ființa (aici

[26] A se vedea Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, pp. 651–653.

[27] Laura Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, p. 129.

Scanned with OKEN Scanner

Noica vede din nou principiul contradicției unilaterale). „Ființa nu e altundeva", pentru că „Problema ființei nu e de-a fi altundeva, este în fond de-a fi altfel"[28], ci în interiorul lucrurilor, ca un mediu al lor. „Ea ar putea fi acel altceva față de care toate lucrurile sunt în abatere, dar fără de care ele nu sunt."[29] Noica aduce o critică la adresa oricărei scindări sau separații între două lumi – cea a ființei și cea a lucrurilor, afirmând că ființa nu este separată, nu este un universal, ci, mai degrabă, „un mediu intern al lucrurilor și în fiecare lucru".[30] Paradoxal, se poate spune că ființa e un fel de model interior al lucrurilor care, doar ea, *nu este*:

> ...periferia ființei este pretutindeni, centrul nicăieri. Singură ființa centrală nu este, restul are parte de ființă. Prin lipsa centrului, lumea este des-centrată. Ea își află echilibrul prin ceva care nu «este», sau este într-altfel în ea.
> Dispariția centrului (a condensării luminoase, a soarelui central) înseamnă:
> 1) dispariția plinătății ființei; ea este, în lucruri cel puțin, un gol;
> 2) dispariția fixității ființei; ea nu reprezintă odihnă ci acțiune peste tot;
> 3) dispariția permanenței ca ființă: ea nu este o co-prezență eternă, ci o prezență (absență) intimă, trecătoare cu lucrul;
> 4) dispariția simplității ființei: ea are o structură.[31]

[28] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 178.
[29] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 181.
[30] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 184.
[31] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

Totul este deschis către ființă, iar „ființa se anunță în lucruri ca o închidere ce se deschide" – prima urmă a ființei în lume –, într-un proces continuu, care nu anulează deschiderea, un proces numit de Noica „pulsație".[32] Filosoful consideră că, în limba română, paradigma închiderii ce se deschide este prepoziția „întru", adevărat „operator ontologic". Ființa din lucruri este totodată „o limitație ce nu limitează".[33]

Modelul ontologic și precaritățile lui. Prin aceste considerații ontologice Noica ajunge la „modelul ontologic". Pentru că ființa apare ca eterogenă, ea este exprimată prin modelul ontologic format din triada individual – determinații – general (I – D – G). A intra în ființă – a fi autentic, după o expresie heideggeriană – înseamnă a împlini modelul ontologic printr-un individual, care să-și dea determinații libere, dar care să fie controlate de general. „Relația ideală este între individual și determinație prin mijlocirea generalului", adică individualul să-și dea sieși determinații esențiale.[34]

Evident, modelul ideal nu este saturat întotdeauna în realitate, de aceea ființa poate apărea ca slăbită și cu precarități ontologice. Există șase asemenea precarități ontologice, în funcție de termenul care lipsește modelului ontologic:

(1) I – D, criza generalului (*catholită*, de la gr. *katholou* = „în general"): individualul își dă determinații

[32] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 195.
[33] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 228.
[34] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 263.

Scanned with OKEN Scanner

în gol, fără asigurarea generalului, provocând criza acestuia; în acest caz, ceea ce se întâmplă este lipsit de sens general (de exemplu, Don Juan);

(2) D – G, criza individualului (*todetită*, de la gr. *tode ti* = „individualul acesta"): când determinațiile întâlnesc generalul, dar pierd individualul; „era să fie", exprimă maladia perfecțiunii (de exemplu, personajele din *Demonii* și fratele fiului risipitor);

(3) G – I, criza determinațiilor (*horetită*, de la gr. *horos* = determinație): determinațiile nu mai sunt ale individualului, ci ale generalului, care se manifestă tiranic, ca în statul lui Platon; dacă devine un stimul, această maladie dă naștere geniului, care prescrie legi generale prin determinații noi, valabile pentru toți;

(4) I – G, refuzul deliberat al determinațiilor (*ahoretie*) este maladia non-actului, iar exemplele sunt asceții, retrașii, ba chiar Noica însuși, după cum se descrie la un moment dat;[35]

(5) G – D, suspendarea individualului (*atodetie*):, precaritatea ontologică a generalului care-și dă determinații: este maladia lui „era să fie", a rămânerii în posibil, o maladie exprimată de cultură (logică, artă, religie, *amor Dei intelectualis* al lui Spinoza etc.);

(6) D – I, suspendarea generalului (*acatholie*): este o maladie specific umană, căci numai omul poate să nu stea sub nicio lege generală, să fie ne-legiuit.

Elementul. A doua parte din *Tratatul de ontologie* ia în discuție elementul, considerat „ființa de-a doua

[35] Vezi *infra*, „Autoportretul unui ahoretic".

Scanned with OKEN Scanner

instanță". Elementele diverselor filosofii alcătuiesc însăși istoria gândirii:

> Ideile platoniciene, formele substanțiale aristotelice, rațiunea stoică, entitățile medievale ca elemente denaturate, monada leibniziană, într-un sens transcendentalul kantian, în orice caz spiritul obiectiv hegelian (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei limbi) până la relațiile de producție din marxism...[36]

Definiția elementului este următoarea: „numim așa *orice mediu exterior care poate deveni mediu interior*"[37], așadar „o deschidere ce se închide"[38], ceva ce „se distribuie fără să se împartă".[39] Elementele se întrepătrund, se compun și se subsumează. De exemplu, viața, energia, spiritul și valorile morale sunt elemente. Categoria principală ce caracterizează elementul este categoria *Unului multiplu*; cantitativ, elementul este *totalitatea deschisă*; calitativ, este *limitația ce nu limitează*; din punctul de vedere al relației, elementul se caracterizează prin *autonomie* (comunitate autonomă); iar ultima grupă kantiană constituie în întregul ei o categorie pentru element: *realitate-posibilitate-necesitate*.[40]

Ființa în ea însăși. Cele două ipostaze ale ființei – devenirea și elementul – nu se confundă, însă au în

---

[36] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, pp. 331–332.
[37] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 339.
[38] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 343.
[39] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 347.
[40] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, pp. 364–371.

Scanned with OKEN Scanner

comun modelul ontologic. Noica vorbește din nou despre treptele devenirii, prezentate astfel: (a) devenirea ce decade (subiectivă, care duce la neant); (b) devenirea care duce la devenit (obiectivă, e o formă de blocare); (c) devenirea întru devenire – care stă sub semnul fluidității totale; (d) devenirea întru ființă.[41]

Opoziția tradițională dintre ființă și devenire este, în cuvintele lui Noica, o „rătăcire speculativă". Există și o devenire staționară în elementul însuși – pe care Noica o substantivizează, numind-o „devenință" (devenirea vieții ca viață, devenirea elementului rațiunii) – ea este mediul intern al elementelor sau chiar ființa însăși care, spre deosebire de cum era înțeleasă de Heidegger, nu poate fi dezvăluită cu adevărat de timp. „Elementele toate *sunt* modalități ale devenirii întru sine care e devenința."[42] Devenința are patru caractere:

> 1) devenirea, dar una staționară [...]; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial; 3) posibilitatea sau real-posibilul [...]; 4) în sfârșit e sugerată ființa (care de fapt este „fientia", de la verbul *fieri*, a deveni), prin alcătuirea însăși a cuvântului devenință.[43]

Este devenința ultima întruchipare a ființei? Noica răspunde că devenința nu se identifică ființei ca ființă, dar este întruparea acesteia:

---

[41] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, pp. 377–382.
[42] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 385.
[43] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 386.

Scanned with OKEN Scanner

> Sunt trei niveluri de ființă: întâi ființa lucrurilor, devenirea, apoi ființa elementelor, devenința; în fine ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul ființei, în timp ce devenința ne apărea drept sufletul ființei și devenirea trupul ei.[44]

Așadar, ființa „nu *este* decât prin ea, prin devenință", pentru că „s-a făcut devenință", ceea ce înseamnă că ontologiile trecutului chiar dacă nu au uitat tema ființei, au falsificat accesul la ea, căutând „de-a dreptul ființa ca ființă, iar nu mijlocit".[45] Rămâne însă, afirmă Noica, în ciuda caracterului posibil caduc al construcției sale sistematice, *criteriul ființei*: „Ființa se manifestă – fanic și nu criptic – peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă". *Ființa ca ființă* se distribuie fără să se împartă în devenință; cu devenința, ființa se distribuie în *elemente* nesfârșite; și ca element, se distribuie fără să se împartă în multiple deveniri reale. Ființa este deci la *orice* nivel, chiar și aici jos, iar ontologia trebuie, spune Noica, să nu întoarcă privirea de la această lume.[46]

Autoportretul unui ahoretic

Noica a recunoscut despre sine că a fost un ahoretic – adică un om care a refuzat determinațiile în numele generalului –, un ascet, un retras, care a preferat să

[44] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 388.
[45] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 389.
[46] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 390.

Scanned with OKEN Scanner

trăiască în spiritul și în *posibilul* filosofiei. Portretul se găsește, ca o fișă clinică, în *Șase maladii ale spiritului contemporan*:

> Pacientul declară că a citit la 18 ani pe Kant și că s-a simțit confiscat, pe viață, de gândirea speculativă. [...] De la început faptul acesta i-a schimbat viața, dându-i o timpurie dar, după câte și-a dat seama mai târziu, falsă maturitate. Este o maturitate pe bază de atitudine, nu de conținut. Deși prins de cultură, refuza, în numele speculației, întregi domenii de cultură, cum ar fi artele, și firește refuza tot ce era aplicație practică, cercetare la teren ori acțiune. [...] A simțit de pe atunci o tendință către exces, în natura sa umană, iar când a citit mărturisirea cuiva că a preferat în viață excesul în plus, și-a spus că el îl preferă hotărât pe cel în minus. [...] Fapt este că de la vârsta de 25 de ani s-a retras voluntar din orice angajare. În afară de câteva călătorii de studii (călătorii de non-călător!) și de scrieri, n-a făcut nimic. [...] După prezentarea ahoretiei, atât pe cazuri generale cât și, în mod excepțional, pe un caz individual, descrierea ei rezumativă e simplă: este maladia născută sub un *rapt* sufletesc ori intelectual, ducând la o bruscă *iluminare* sau luciditate de conștiință, ce face pe subiect să-și interzică participația, *să-și domine determinațiile*, să vadă pozitivul *non-actului* și al negativului, acceptând *înfrângerea*, asimilând-o și intrând în *indiferență*, iubind tot ce se desprinde de lume ca atare, de la *asceză* și *poezie* până la *matematici* și spectacolul *revoluției tehnico-științifice*, punând viața și istoria sub ordinea *rațiunii*, care desființează *noul* și proclamă rodnicia *non-călătoriei*. Ahoretia, ca

Scanned with OKEN Scanner

refuz al determinațiilor, își dă măsura ei în ceasul *senectuții*, când niciuna din determinațiile oarbe ale lumii nu mai întinează spiritul."[47]

Gânditor aplecat asupra temei ființei, Noica rămâne unul dintre cei mai importanți filosofi români. Gândirea sa ontologică, deopotrivă sistematică și originală, ivită în special din dialogul cu marii filosofi antici – Platon și Aristotel – și cu cei germani – Kant, Hegel și, într-o măsură considerabilă, Heidegger, îl dezvăluie, după cum afirmă Ion Ianoși, drept *primus inter pares* printre filosofii români.[48]

[47] Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997 (1978), pp. 97–108.

[48] A se vedea Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, p. 345.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

Bagdasar, Nicolae, *Istoria filosofiei românești*, Profile Publishing, București, 2003.

Blaga, Lucian, *Filozofia stilului*, Cultura Națională, București, 1924.

Blaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii* (Opere 8), ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983.

Blaga, Lucian, *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1993 (1931).

Blaga, Lucian, *Trilogia culturii* (Opere 9), ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1995.

Blaga, Lucian, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 1997.

Boboc, Alexandru, „Ion Petrovici și spiritul filosofic", în Ion Petrovici (ed.), *Filosofi contemporani*, Garamond, București, 1997.

Cernica, Viorel, „Florian, Mircea", în Cristian Ciocan, George Bondor și Mona Mamulea (ed.), *Enciclopedia online a filosofiei din România*, https://romanian-philosophy.ro/encyclopedia/florian-mircea/.

Scanned with OKEN Scanner

Paginile de față au la bază un curs de filosofie românească, de un semestru, ținut la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj, în ultimii trei ani (2021–2024). Ele încearcă o inițiere în gândirea românească, pornind de la ideile esențiale ale câtorva filosofi români, unsprezece la număr. Desigur că numărul lor ar putea fi extins, ca și operele luate în discuție; am ales însă aceste figuri reprezentative în scopul de a oferi o introducere adresată studenților de anul I și, de asemenea, oricui s-ar arăta interesat de filosofia românească din ultimele aproape două secole.

AUTORUL

ISBN 978-606-49-1271-8

9 786064 912718

Scanned with OKEN Scanner